بازرسی شد
۳۶ - ۲۷

بازدید شد
۱۳۸۲

ن - ۹۰۶۴

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب تقریرات اصول (درس سید حسین کوهکمری)
مؤلف میرزا الطفعلی بن میرزا احمد تبریزی
موضوع
خط مؤلف ، محمد حسن بن عبدالله الکاشانی
۹۲۵۳

شماره ثبت کتاب
۸۵۵۰۰
۱۱۹۷۲

فهرست شده
۹۲۵۳

بازرسی شد
۲۷ - ۳۶

بازدید شد
۱۳۸۲

ن - ۹۰۶۴

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب تقریرات اصول (درس سید حسین بروجردی)
مؤلف میرزا الفضلی بن میرزا محمد تبریزی
موضوع
حذاء سرلف ، محمد حسن بن عبدالله الکاظمی
۹۲۵۳

شماره ثبت کتاب
۸۵۵۰۰
۱۱۹۷۲

ملی - فهرست شده
۹۲۵۳

مکتبة بلدیة إزمیر
٦٨٦٦

خطی - فهرست
٣

نقلی ، خرید
۳

شروع بتحرير اوقات
١٢٦ شهر ربيع الثاني
١٢٧٧
ختم بخير
بسم الله

عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله ع الرجلين يشهدان
على شهادة فاعرف حقهما وصدقهما وربما ذكر الشاهد الشيء
ويكون اقوى منه فقال لي اذا كان من تثق به وسعه ان
تقبل شهادته له وقد حمل هذا الخبر جماعة من الاصحاب على الشاهد
والمقلد في صورة حصول العلم بما ذكر حيث يجب عليه وبين ما دل
على لزوم القطع والشهادة ونحوها منه لما بين على هذا التقدير وما
ان صح فيدل على كفاية مطلق العلم في الشهادة وهو لا يلزم
حصوله من طرق الحواس اذ قد يحصل العلم بذكر ما يحصل ادراكه
للمقلد وقد كثيرا فقد يصح حمله على ما يتعلق العلم بما يسمع وان
ان يحصل على نفس الواقعة كمن يرى شيئا ويشهد بانه
وقع كذا وبالشيء الفلاني يوم كذا وساعة كذا وقد اورد عليه ايضا
الشيخ عن العلم الا ان يقال ان ذلك ايضا داخل في قوله
وقد ذكر الشاهد فيما اختلف في الجمع بينه وبين ما دل على
لزوم القطع من جملة دلالة تلك الاخبار فان حملت على الاطمئنان
او الظن فيه والاخير صريح فيه فيحمل هذا الخبر ايضا على ما يفيد تلك
لكون هذا اكثر مما ذكر فيجلد وتكون تلك الاخبار بينة له
فيجوز التمسك به في اثبات من يستقيد ولعل هذا اجود الاقوال

١٢٦
جوهر سلطان الوزراء
بتاريخ ١٢٠٥ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على اشرف الانبياء وسيد المرسلين محمد واله المعصومين البررة الطيبين
سيما ابن عمه واخيه ووارث علمه وقاضي دينه وزوج ابنته والمخلوق من طينته وزيره ووصيه وولي عهده
علي امير المؤمنين وامام المتقين ولعنة الله على اعدائهم من الاولين والآخرين اجمعين الى يوم الدين اما بعد

اصل فان القطع والظن حجة ام لا اعلم ان الشخص اما ملتفت الى كونه قاطعا او ظانا وحكم الشك او غير صرف وحكم ثانيا من حيث حكمه التكليف وحكم الوضع صحة
صحة بالجزم بالعمل فرد ان التفات منه الى طريق الاجتهاد والتقليد اجمع وكون حكمه مرجحا لشرط التفات وعدم مجوز بحث باب الاجتهاد والتقليد
واما الاول فهو اما قطع او ظن او شك والقطع اما ان يكون قطعا ثابتا جازما مطابقا للواقع بحيث لا يزول بتشكيك
وهذا المعبر عنه باليقين والعلم على اصطلاح المتكلمين واما ان يكون اعتقادا ثابتا لا يزول بتشكيك الغير فيان يكون اعتقاده مطابقا
للواقع في الصورة في نفس الامر او لا بل يكون جهلا مركبا فيقول بمطابقته للواقع في الاول لا انا ندعي حسب اعتقاده المعتقد والظن اما
ان يكون ضعيفا في المرتبة الاولى في مراتبه وفوق مرتبة الشك واما ان يكون في اعلى مراتبه الذي يسمى في اصطلاح علماء الطرفين
والوثوق وربما يطلق على ذلك العلم في اصطلاح الاصوليين واما ان يكون في مرتبة بين المرتبتين فان له مراتب متفاوتة مختلفة
والشك فحكمه الذي هو عبارة عن تساوي الطرفين وعدم الرجحان بين الاحتمالين مورد الجهل في الاصول الاربعة العلمية من التخيير
والتخيير والاشتغال والبراءة وان ضم الاصل الى الشك اما ان يلاحظ معه الحالة السابقة او لا يلاحظ وان كانت له حالة سابقة
والاول مورد الاستصحاب والثاني اما ان يكون الشك متعلقا بالتكليف الفعلي والاول مورد التخيير والثاني اما ان يكون الشك
[illegible] التكليف والاول مورد التخيير والثاني مورد التخيير [illegible] بعضهم [illegible]
[illegible] اذا تقرر ذلك الصور فاعلم ان الجهل بالظن والشك [illegible] وكلامنا الان في القطع فنقول
[illegible] في انه ليس بحجة والمراد بالاول وجوب اتباعه وتنجز [illegible] عند القاطع وكونه مانعا عن قيام سائر الادلة
مقامه فلا يجوز [illegible] ولا يلزم حكمه حكم فان الحجة بهذا المعنى تحتمل به بلا تامل والمراد بالثاني عدم صدق الحجة المصطلحة عليه اذ
عند المنطقيين وعلماء الاصول عبارة عن قياس يتضمن عدة ايلزم من العلم بها العلم بشيء اخر وعلى اصطلاح الاصوليين عبارة عن ما يحتمل
بصحيح التوقف الامر المطلوب خبر او الى العلم بالمطلوب خبري عن اختلافهم في اعتبار العلم وعدمه لها فعلى الاول يكون الظن بالطريق الخبري
[illegible] الدليل الشرعي وبحجة المجتهد والدليل على الاصطلاح عبارة عن الشرعي المقطع اما الادلة فقط واما الثاني فلان الدليل عبارة عما يمكن
بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري والقطع لا يحتاج الى العلم النظري الموصل المقطوع به كونه الاية والخبر وليس ذلك لحال الى التغيير خبري [illegible]
في الى المطلوب بمعنى ان الدليل ما يوصل الى العلم والقطع [illegible] الى العلم [illegible] يكون الدليل [illegible]
فلنا انه عرفان احدهما بالحجة بالمعنى المتقدم ورد وجوب اتباعه وما فيه من قيام سائر الادلة مقامه وما عليها عدم حجيته بمعنى المتقدم
وعدم صدق الحجة المصطلحة فيه ولنا على اولهما وجوه الاول الاجماع فان السلف والخلف في اعتبار القطع ووجوب اتباعه
ولذلك تراهم يتمسكون به في جميع المقامات ولا يجوزون الشرع عند القطعين عنده ويستدلون اليه وذلك اجماع منهم على الحجية والبصيرة حجة
من الكرامة [illegible] وعدم الاستناد ثبات ان مخالفته الثاني البداهة وذلك لان حجية القطع ولزوم اتباعه والعمل به طبقه عند جميع

العلماء والعقلاء والرجال والنسوان بل الصبيان والصبيان بل جميع اهل الملل والاديان من جملة البديهيات الدالة التي لا تقبل
التشكيك والتفكيك الا ان هذه التفرقة بين الكل ويجمع ملتفتهم فرد وجوب اتباعه والعمل به طبقه عندهم من فرزته بالعقلاء وبين فطرة
البلهاء فان الناس قاطبة يعملون بالقطع بالضرورة طريقا الى القطع في عمله وعند رؤيته في وجوب اتباعه وعدم اتباع غيره وان جميعهم في
ادراك بداهته شرع وليس ذلك امر مخترع الثالث قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون حيث ان نفي العلم
غاية للسؤال فدل على انه لولاه لما كان حاصلا لا يجب سؤال اهل الذكر وذلك انه لكونه واجب الاتباع وان غيره والادلة المتقدمة غير الوجوب
وغيرها من الآيات والاخبار الدالة على وجوب اتباعه وحسن التعبد به وهي كثيرة جدا وما ذكرناه مرادنا كفاية لبرهان بسيط ودليل الرابع
انه لو لم يكن حجة للزم منه مخالفة الاجماع قائلا بالعلم والمقدم شطر بيان الملازمة انه قد اجمع العلماء على تحقق الاجماع على شرعية
المشاركة في المطلب الثابت على الشرعي الظاهر بين الظاهر فلو كان حكم ثبت للضرر خرابت لتبين يقينا الا فرد الدليل الشرعي الخاص
البين على الدليل عليه فهذه الكبرى الكلية ثابتة بالاجماع ونقطع بها عند الاصحاب في اذا حصل لنا القطع نشهد بان هذا الحكم المعين حجة
الحجة شهد لكان ثابتا في حق سلمان فيحصل مسالك صدق قطعية وجدانية ايضا فيتحصل من مجموعها بان هذا الحكم ثابت لسلمان ولكل ما ثبت فيه ثبت
في حقه فينتج ان هذا الحكم ثابت في حقه فلو فرض عدم تعلق القطع بكون الحكم ثابتا في حقه ثبت في حق القاطع فلو فرض عدم ثبوته في حق القاطع
فاما ان يكون لحجية الظاهر الصدر او الكبرى او النتيجة فالاول باطل اجماعية لا يكون لمنع الوجدان الظاهر وجودا والثانية اجماعية
والثالثة بديهية لبداهة انتاج الشكل لو ثبت مقدمتيه فظهر ان الظاهر حجية القطع وعدم ثبوت الحكم بواسطة القطع مستلزم لمخالفة حكم
الكبرى الكلية المجمع عليها فدل ذلك على بطلان الظاهر حجية القطع لبداهة بطلان مخالفة الاجماع وعدم جوازها الخامس انه لو لم يكن القطع
حجة للزم التناقض وهو باطل وهو ذلك لان الشخص اذا علم من الشرع بان الخمر حرام وقطع بان هذا المايع الموجود خمر لزم منه الحكم
بان هذا المايع حرام في نفس الامر لانكشاف الواقع عنده على ما هو عليه فيجب عليه اجتنابه فلو قدر له بان هذا ليس بخمر وفرضنا انه لا منه
بعدم حرمته مع ثبوت الحرمة عليه عنده على كبد الخمر وفي حاله لزم منه التناقض البين اذ نفس الحكم الحاصل عن الموضوع في حال ثبوته عليه
تناقض سمي السادس انه لو لم يكن القطع واجب الاتباع للزم منه التكليف بالمحال والتالي باطل وملزومها الباطل مثله بيانه ان القاطع
اذا قطع بان الخمر حرام فلا يمكن التفات الى وجود حكم الخوف والا لم يكن قاطعا اذ الظن والشك والوهم لكون مضرة في تحصيل القطع
فاذا انتفى عنه الالتفات ثم الشك فيكون الى بمنزلة الامر حكم الحرمة فاذا صرفا وغير ملتفت محضا في لا يكون اما ان يكون التكليف في
الواقع مستمرا فيما اعتقده او لا التكليف له اصلا او له التكليف في الواقع خلاف معتقده فالثاني باطل بالبديهة اذ فلو التكليف من التكليف
لما لم يعلم في الشرع ولم يتفوه به قائل والثالث باطل ايضا لانه ثمرة رفع تجويز التكليف بالمحال لا يتاتى التكليف الفعلي
لعدم الاستيفاء من فعلية بعض الادلة وهذا المطلوب السابع ان القطع لو لم يكن حجة للزم الدور او التسلسل والتالي باطل فالمقدم
عند الملي والمتكلمين وذلك لان اثبات جميع الاحكام من اصول الدين وفروعه وغيرها انما ينتهي الى العقل اما بلا واسطة او مع الواسطة
فان لم يكن القطع حجة من طريق اثبات حجية الى اخر فذلك الشيء اما ظن او عقلي مثله والاول باطل لعدم معقولية اثبات القطع
بالظن فيتعين الثاني فاما ان حجية هذا العقل بالعقل الاول او بعقل اخر مثله ايضا فالاول مورد والثاني يتسلسل وكلاهما باطلان فيثبت حجية
فاما الدور الثاني وهو عدم كون القطع حجة مصطلحة فتقريره ان القطع لا يخلو ان يكون حجة اصطلاحية ودائرة في اثبات الاحكام

لها ان تغير واسطة الاثبات في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فلا يصح ان يقال ان هذا الشيء مقطوع الخمر بل
مقطوع الخمر حرام فهذا حرام بان يكون القطع موضوعا للحكم الشرعي بمعنى ان يعتبر الحيثية في توسط الاثبات ويقال ان كل مقطوع الخمر
حرام من حيث كونه مقطوع الخمر ووصف انه كذلك واضح لو توسط لا باعتبار ذلك العنوان فيه وموضوعيته للحكم بل باعتبار كونه طريقا الى الشيء
في الواقع فيكون قولنا هذا مقطوع الخمر بمنزلة قولنا هذا خمر فيتوجه عرض الحكم له ولكونه واسطة باعتبار كونه مقطوعا بل ملاحظة في ثبات الحكم
له لنفس كونه خمرا فالموضوع للحكم في جميع المقامات من اعتبار كون القطع طريقا لنفس المقطوع كالخمر الذي هو موضوع واقعي للحكم لا من حيث انه مقطوع
من حيث ذاته وهذا بخلاف الظن وان كان يشتمل الظن كالقطع ايضا طريقا الى الواقع الا انه لما لم يكن عليه وبين الواقع توافق بحيث
تخلفه عنه كثيرا فعلى عدم الظن وفي نفسه الكلي اعتبر جعل الشارع كونه موضوعا للحكم ووسطة الاثبات فيثبت فيه بسبب جعله حكم
اخر غير ما ثبت للموضوع الواقعي ولكون هذا حكما ظاهريا بالنسبة اليه موافقا له او مخالفا فيقال ان هذا المظنون الخمر وكل مظنون الخمر
حرام لوصف كونه كذلك فيه حرام بوصف كونه مظنون الخمر فيتحقق الارتباط بين الحكم الثابت للموضوع الواقعي وبين جعل الموضوع الذي تعلق الظن
فلم يكن موضوعا واقعيا لا يتحقق الا بجعل الحاكم واعتبار المعتبر والا فلكيف يكون الحكم معه بحيث يستلزم الواقعي حتى يكون بثبوت الحكم الواقعي
الواقع وهذا بخلاف القطع لانكشاف الواقع معه وظهوره عند القاطع فاذا علم بكون هذا خمرا وقطع بكونه خمرا ما انكشف عنده
الواقع على ما هو عليه فيترتب الموضوع وحكم الحكم المنفس الدرجتين وثبوت النسبة بينهما بالموضوعية والحيثية فيحكم بثبوت الحكم
على الموضوع الواقعي لنفس الامر فيكون الملحوظ اعتبار المعتبر حتى يجعل تحقق تلك النسبة بينهما الا بجعل الجاعل بالنسبة الى النسبة الحاصلة
بين الموضوع والمحمول الواقعيين فلا يتحقق لكان كون القطع موضوعا للحكم واما الموضوع الواقعي باعتبار كونه طريقا للواقع لما في الظن
نعم ان ثبت موضوعية القطع بجعل الشارع لما في بعض الموارد وكان يكون الحكم معلقا على الشيء بوصف كونه معلوما لا من حيث وجوده في
نفس الامر وفي حد ذاته لامكن تصوير كونه واسطة للاثبات ولكن يعتبر الكلام في ذلك ولنا في اثبات ذلك الاجوبة وجعل الاول
عدم الدليل فانا لم نجد دليلا شرعيا جعل القطع فيه واسطة للاثبات ولم نعثر على ما يدل على صحة كونه موضوعا للحكم الشرعي وعدم الدليل
يكفينا في نفي ما ثبت الاثبات اقامة البرهان الثاني ان كونه موضوعا للحكم الشرعي مقتضى اذ كونه قيد ذلك مع ثبوت الحكم موضوعه نفس
الدرك فاما ان يقال بتعدد الحكم الموضوع وحكم القطع لما يتصور ذلك في الظن او باتحادهما فان كان الاول فيلزم الاجتماع بين الحكمين
الالتزام بتعدد الاشتغال والتنجز والتراخي والعقاب فان ثبوت الحكم المقطوع الخمر حرام وتحقق الاجتماع بين الحكمين وهذا
لم يقل به احد من العلماء والكشف لبطلان اللازم على بطلان الملزوم وان كان الثاني فيلزم منه الدور والتصويب الباطلان بيان الملازمة
اما لزوم الدور فلانه لا ريب في ان القطع في مرتبة الادراكات والادراك يقتضي ان يكون له مدرك والمدرك لا بد ان يكون سابقا عليه
لانه عبارة عن حصول صورة الشيء في النفس فلو ان يكون الشيء حتى يتصور فيها فاذا فرض ان القطع موضوع للحكم يتوقف قطع القاطع بان
الخمر حرام فيتوقف قطعه بالخمر الذي هو موضوع والخمر الذي هو علة له فادراكه للحكم يتوقف على الحكم وتوقف الحكم على
المدرك والموضوع لا بد من تقدمه على الحكم ولا يطلب الغرض علة للحكم وموضوعا والحكم معلولا وصفة له لا تقدم المعلول والصفة على علته
موضوعه للزم منه تقدم الحكم على القطع المتقدم على الحكم فلزم تقدم الحكم على الحكم وهو محال الدور ووجود علة لبطلان ما لزم تقدم الشيء على نفسه

عن الدور للزم توقف الشيء على نفسه اذ ثبوت الحكم موقوف على القطع لكونه علة شرعية فيه والقطع موقوف على ثبوت الحكم في الواقع والادراك
حصول المدرك في غير حصول مدركه في الخارج فثبت ان ثبوت الحكم في الواقع موقوف على ثبوت الحكم في الواقع وهو صريح الدور واما لزوم التصويب فلان
المقصود ان يكون الحكم معلقا على العلم والقطع ودائرا مداره فيرجع ثبوت حكم في الموضوع الواقعي بحسب الواقع والنفس الامر مستلزم
للتصويب وبطلانه من قطع لنظر عن التعلق الاعتباري الامر وقد عرفت جمع عليه عند الامامية ولذلك لا ورد الجلاء عليه الرحمة على المصوبة
تعلق الحكم بالتصويب لجواز كون العلم طريقا الى ادراك الاحكام الواقعية وان الحكم في مسئلة الحسن والقبح العقليين بناء على كون الحسن والقبح مختلفا
بوجوه الاعتبارات لا كونهما في الامور الخارجية اخرجوا وجوه الاعتبارات العلم والجهل لعموم تعلق اناطة الصلاح والفساد بهما وان صح
كونهما منوطين بغيرهما من الزمان والمكان والعادات كحسن ضرب اليتيم لاجل التاديب وتجهم لاجل تشفي الصدر وحسن الكذب لاجل
انجاء النبي وقبح الصدق المورث للفتنة وكونهما بخلاف العلم والجهل ولذا اشكل على العلامة المتقدمين عن معتضدا ان الحكم كيف يجعل
منوطا بالعلم والجهل في مسئلة الحسن والقبح والاعتبار حيث ان حكم العالم فيه غير حكم الجاهل واستصعب عليهم على ذلك لعدم تعلقه
ولذا استند السيد الرضي عن اخيه السيد المرتضى عن هذا الاشكال فاجاب بانه قد يكون العلم والجهل مغيرين للحكم وهذا الجواز للعلم
ظاهر من جهة الاشكال المذكور وما يحتمله كون القطع موضوعا للحكم ودائرا مداره غير معقول جدا وهذا الجواز فانه فرض عدم تعلق تعلق
الحكم بالعلم اما في الاحكام الشرعية واما الاحكام العقلية فيتعلق الحكم فيها بالعلم وتختلف باختلاف العلم والجهل على ما يرشد اليه
ذلك في اسرة ذلك ان العقل الحكم بشيء الا بعد ان جوز موضوعه فلا يحكم الحكم بالحرام هذا الرجل الذي في عالم الا بعد تحقق كونه عالما فلو اناطه با
عتقاد انه فاسق او لا فرض القطع العقلاء انه وان انكشف بعد ذلك خلافه فالعلم والجهل انما يطابقه ان للموضوع بمعنى ان الحسن
عند العقل عارض للكلام العالم بالعلم كونه عالما والقبح لانه فرض علم كونه مرتبا فلو جهل العلم والايمان لم يكم العقل بالحسن والقبح
في شيء اصلا فالجهل المورد بين الجهل كونه مرتبا او لا فرض انه انكرنا في اثبات
الاحكام العقلية من القطع لما مر من ان القطع شان قطع مرآة وهذا الذي يكون طريقا الى ادراك متعلقه والذي كان شانه الكاشفية عن عدم
كونه حجة ذو كشفه للاثبات هذا القسم سواء كان في متعلق القطع هذا الحكم وهذا الذي كان كذلك يقتضي لزوم التصويب الدور او الموضوع لعدم التعلق كون
القطع المراة لجزء الموضوع والكلام التصويب فيه لعدم قابلية المعلول عليه للتصويب لما لم يكن وقطع موضوعه وهذا الذي جعل الشارع حكم موضوعا للحكم
الشرعي كان يجعل الجاعل موضوعه كونه معلوما بالجعل بوصف كونه معلوما البرهاني لا من حيث وجوده الواقعي وهذا القسم لا ثمرة وقوعه اصلا للاثبات
فيقال ان هذا الشيء معلوم بالبرهان وكل معلوم البرهاني بوصف انه كذلك كخمس فهذا الخمس ومن خواص القطع المراة انه اذا احصل القطع فلا فرق
في وجوب اتباعه بين اسباب القطع وحصوله من الادلة الشرعية المعتبرة كالكتاب والسنة والاجماع او غيرها كالعقل من الكتاب والخبر والاجماع او
بين القطع وكونه مجتهدا او غيره وبين القطع به وكونه من اصل الاجماع او اجماع الفريقين او الاحكام الشرعية او الموضوعات المستنبطة من
من عبارة عن الالفاظ كدلالة الامر على الوجوب او الموضوعات الصرفة او المسائل المشتبهة التي لم يعلم دخولها تحت واحدة من المسائل
الخمس المتقدمة كمقدمة الوجوب والحرمة في العبادات وحجية الظن وغيرها وبين الزمان كما ان الجهل بالحكم قبل التخصيص عن التخصيص غير جائز فالقطع
بورود المخصص عليه او بعدمه قبل التخصيص تحريما والعام والمنتظر ضرورتان التخصيص فالقطع في جميع تلك المقامات يجب اتباعه عن
القطع والالزم التناقض والدولة المستقرة الكاشفية بحيث على الطريق الكاشف القطع المرتبة الثانية موضوعية ما لكان موقوفا على

في القطع المراة والموضوعية وخواص كل واحد منهما

باثر مرتبة لانه في مرتبة عدم زوال يكون في مرتبة زوال تنبيه على ان الحكم ام يكون مستقلا او تابعا مطابقا للواقع ام مخالفا

والذي يصدق من ملاحظة الموارد ان اعتبار موضوعية
القطع على ثلثة اقسام اما ان يلاحظ كونه موجبا
للحكم في الواقع المطلق من حيث الاسباب القاطع
لها في باب الامر بالعرف والشهرة وغيرهما اذا تحقق
حكمه وهذا وجوب رفع الفاسق عن منصبه اذا تحقق
حصول العلم بان عالم انما هو ان هذا يترتب السبق
مشاهدة فيه ان الفرقة بين اسباب والمراد القاطع
واما ان يلاحظ كونه قيد الموضوع ان يكون الحكم
لها في اوامر المولى عنه من الحقيقي والشرع فانه حكم كون
الطاعة وجوبها واما عبارة عن الدليلين بما
مامور به المولى من حيث انه كذلك ان يامور به المولى كونه
مامور به فيصدر العلم فيه الموضوع الكلية وكذا الاحكام
الخارجية والطهارة عند صاحب الحدائق فانها الحكم
ماخوذة في موضوعها مصرح قوله ص كل شيء طاهر حتى تعلم انه
قذر وان كان فيه انه من هذا الحديث يكون جزءا
وقيد الموضوع اذ حكم الاستصحاب اعرض على الشيء
ما علم قذارته وما لا يعلم
القسم الثاني من الاسباب القاطع وانما تعتبر عليه
وبين سابقة في اعتبار القيمة وعدمه واما ان
يلاحظ الموضوعية في كونه موضوعا اما من حيث الاسباب
او الاشخاص على اختلاف المقامات

جعل الشارع اعتبار الشيء فيثبت موضوعيته على الخواص المعتبرة فرجعت الاسباب القاطع والقطع به والزمان وغيرها على نحو الجعل الجزئية
فلا يثبت الموضوعية في المادة المقدار الذي اعتبره الشارع ودل عليه الدليل الذي ورد فيه فرقه فلا يدخله تشخيص ذلك من غير ملاحظة دليل ثبوت
الحكم عليه وتتبع موارده على الخواص الذي دل عليه [illegible]
قبل الشارع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[

الاجزاء لانه يجيء في الشرب الطاهر ولم يعلم الشرط لكونه ضده عن البول المعلوم ولكان حاصلا وعلى المراتية يلزم الفساد وهذا الدليل
للاجزاء بالشرط الواجد او عصر الشرط علم عن البول واقع ولم يعلم فيتطهر وفيه ظهر ما ذكرنا ايضا ان اليقين بالحرام
في دليل الاستصحاب وهو قوله لم تنقض اليقين بيقين مثله بيقين مراتي ايضا الشهادة تعمد الخبر المتضمن لعدم بالقضية
ما شك في حصول النجاسة للطهارة اما يقع عليه اذا الشرط والمانع فيه هو نفس الطهارة والنوم الا القطع بها فيدل
ذلك على ان محل اليقين في ذيل الخبر عليها انما هو حيث المراتية لا الموضوعية وبالجملة نكون مشاهدة الشواهد جبنية
لحال العلم بالمراتية لا كلام وهو انما تعتبر العلم لكونه طريق وان علم بكونه موضوعي فيترتب عليه آثاره ايضا وهذا قد عرفت انه قسمان
قسم يعتبر موضوعية باعتبار قيام نفس القطع وكونه صفة حاصلة له وقسم آخر يعتبر موضوعية باعتبار كونه كاشفا عن الواقع فيكون الحكم عارضا على
الواقع المنكشف وحيث انه كذلك وقد عرفت ايضا انه يستحيل شمول الامارات مقام الاول حيث ان الثاني لا يمكن التصرف فيه
من جهة لحاظ جهة الكشف فيه باقي تصرفه في البينة وغيرها في الطرق المعلية مقام القطع الطريقي وان شك في ان العلم الذي جعل
معروف الحكم هل هو من باب الطريقية او الموضوعية لكل واحد في قسميه ولم يكن في البين شاهد يدل على احدهما فهو ايضا من البين اصل
لفظي يعتمد عليه في اصالة عدم التقييد وكذا اذا كان الموضوع هو الحجية المطلق او الحقيقة المنتهية الى الاصل الشرعي واعتباره على
سبيل الموضوعية يحتاج جعل المقيد بمرتبة الى اعتبار زائد على جعل المطلق من غير تحقق في اصالة العدم في هذا من نظر الا ان كلا من واحد منهما
فلا كان له اثر زائد على ما يترتب ذلك الاثر بالاصل ولكان لاثر الواقع على كون العلم مرآتا ازيد من العلم الموضوعي كثير في المقامات كقيام
البينة مقامه وكوجوب اداء الشهادة لمن عند كقبول على غير الطرق الحية وكترتب الاثر على شهادة كل وحيث الحكم الموضوعي
انقذ مال المسلم والحكم ببراءة ذمة المطلوب عليه وغيرها مما كان الحكم المراتي على خلاف الاصل لاصالة عدم ترتب الحكم والتكليف والحكم
الوضعي ازيد مما هو محقق في ترتبه على اعتبار كونه موضوعا واذا ثبت العلم الموضوعي يترتب عليه على المراتي مع زيادة فيكون الاصل على عدم
يجري على المشكوك منه الا ما المعلومة ويزيل منزلة ما لقضت آثاره الشرعية وفي جملة موارد الشك الذي اختلف فيه العلماء علم الشاهد
حيث انه رد على الخبر حيث سئل عن الشهادة فقال تعرف الشمس على مثلها فاشهد او دع ورد عن ابي عبد الله ع انه قال لا تشهد بشهادة
حتى تعرفها كما تعرف كفك فقال عليه السلام ان العلم انما اعتبر منا على نحو الموضوعية والطريقية وحيث اعتبار كونه حاصلا من
الاسباب الخاصة التي يوجب الانس عند العقلاء بالامارات مقامه ولا ينفع كونه حاصلا من الاسباب الحدسية فلو حصل على الشاهد من غير
طريق السمع في الموضوعات ومن غير طريق المعتبرة في المعتبرات لم يترتب عليه الاحكام التكليفية والوضعية وهذا بخلاف الاكثر العلمي وقال عليه السلام
مع الحول لكونه يعتبر في باب المراتية والتشبيه مبالغة في شدة اليقين وليس الغرض لزوم حصوله من طريق الحواس كما ان الخبر المتضمن
فيقال ان الامر الخلافي معلوم الانس ويراد به حصول الحال اليقين عليه بحيث لا يزول بالتشكيك وليس فيه قرينة على ارادة المحسوس
كالشمس فيفرق فيه عليه وابن السابع وجوب تعبير الحصر في الحس والانس ويدل على ويؤيد ايضا ما رواه نقيه عن حفص بن غياث في جواز
الشهادة اذا علم الصرف ذو اليد قال قال له رجل ارايت ان رايت شيئا في يدي رجل ايجوز ان اشهد انه له قال نعم قلت اتشهد
انه له قال نعم ارايت لو جاز لك ان تشتري ويصير ملكا لك ثم تقول هذا ملكك ولم تحلف عليه ولا تجوز ان تشهد انه ملكه
اليك وقبله ثم قال الصادق ع ولم يجز ما قامت للمسلمين سوق وهذا الخبر ان صح او اكثر صحته بعد الاصحاب يصح الاستدلال
عليه في مقام الشهادة بسبب اليد لها على الشهيد ولكن العمدة رده باثبات الفرق بين الشهادة التي يعلم فيها العلم والشهادة التي يكفي فيها مجرد الظن

كما رواه زرارة في الصحيح قال قلت له الرجل ينام والرجل يغمز الوتر عليه الكفة والكفتان عليه الوضوء قال لا ازيد فيه شيئا تمام الوضوء والنوم ايام الطلب والاذن فاذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء قلت فان حرك جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر وهذا الخبر لا يزول على الاثر

للاذن الحكم في الخبر على الحس والاذن الحس وغيره الكف فيجب ان يكون الشهادة ايضا عاجزة بجواز الشهادة في الحسيات

في بيان الظن المراتي والموضوعي وحكم مقام الشك

وعلوم الحدس في حجية صنف الخبر والاخبار جنوا في مقابل الظن المحض وعلى فرض العدم والاعتبار في رده الى الحيثية الى الحيثية الاعتبارية في البينة وتحريما الا يلزم تحقق العلم بعتبر الاخبار العلم الا ان يكون سنده متجبر اعند الاصحاب في هذا بل التعدي لكن في مقامه المراتية فيترتب عليه آثار ما
هذا الخبر وكذا ما نقل الظن وما الظن فيما في شك المتعبد الثقة في القطع ايضا وترجيح هذا الاحتمال انه لا شك في ان الظن الموضوعية
الظن بنسبة الى الحكم الظاهري الذي يجب القيام عليه في مقام العملية عند عدم امكان الوصول الى الواقع وكونه حجة ودليلا على اثبات
شرعي فاذا قامت البينة على شيء او دلت الامارة المجعولة المعتبرة في قبل الشارع كخبر الواحد على حكم فيقال ان هذا ما استفيد
البينة او دل عليه خبر الواحد ولكن ما ذكر فيه الالتزام به شرعا وعلى هذا لا يجب الالتزام به والظن على هذا الطريق فيه ان
ما كان في الظن في امارة المعتبرة في قبل الشارع كخبر الواحد والبينة واليد والسوق وكذا وما كان معتبرا في قبل العقل فيه دليل
الانسداد او بناء على اقتضاء الكشف عن حكم الشارع باعتباره عند انسداد طريق الواقع واما بناء على جوازه في باب الكثرة عن حكم
حكم العقل والشارع بحجية الظن في مقام الانسداد او حكمه حكم القطع المراتي في كونه معتبرا في باب الطريقية الا ان الفرق بين هذين
في جهة ان القطع اذا حصل فهو حجة ووجب الاتباع على طريق الحجر وغير يمكن ان يتعلق الجعل بالنسبة اليه في قبل الشارع لا في جهة
حجيته ولا في جهة نصب امارة في مقابله وان توهم من جهة الوصول بمكان ان يحكم الشارع بالعمل بالظن والامارة في مقابله
وعلى تقدير حصوله ولكن قد ظهر فساده مما قدمناه في لزوم تهافت والاستحالة واما الظن الثابت بحكم العقل فانما اعتباره على طريق التعليق
بهذا ان نظره انما هو الى الشارع ونصبه الامارات الشرعية فيحكم بحجية الظن والعمل به على عدم نصب امارة في قبل الشارع وعلى
تقدير عدم ورود حكم منه وسيأتي في محله ان حكم الظن الثابت بالعقل ان في جميع الامارات حتى الاستصحاب والبراءة هذا الحكم
بالنسبة الى الحكم الظاهري الفعلي واما بالنسبة الى الحكم الواقعي الثابت فهذا في سعة وفي باب المرتبة والوصف بهذا ان حكم الظان
في الواقع هو انه ظنه في حقه للتكليف شأنه دوار الحكم الفعلي او في باب المراتية وانه قد اعتبر في حقه في حجية الوصول الى المصلحة
الواقع وليس فيه نفسه مصلحة ودار المصلحة الواقع فان ظهر موافقته عن الواقع خصوصا ان الكشف عن الظن بنحو كشف ذلك عن
عدم سقوط التكليف وعدم براءة الذمة عن الواقع ويظهر الثمرة في قيام الامارات كالبينة ونحوها مقام الثاني دون الاول وفي
مقام ظهور المخالفة للواقع في اجزاء العبادة على الاول يقينا والثاني على القول بالاجزاء في الحكم الظاهري وعدمه
على ما حققناه في باب الاجزاء واعلم ان اعتبار الظن في باب المراتية كثير في المقامات الشرعية كخبر الواحد والبينة وغيرها
وسوقه وعلى قبل العلم على الصحة وقوله وكون اليد دليلا على الملكية وسماع قول المرأة في رحمها في حجة الخلو عن المرأة في الرحم
والحيض والعدة وبلوغها الاسن الياس وغيرها واما اعتباره في باب الوصف فظهر في ابتنائه الامر وارد الشرع
وشبهه على كون اليقين ولكن اشار وارد مشتبهة قد اختلف العلماء وفيها ما قاله من اعتبار الظن في حفظ اعداد الصلوة واجزائها
مطلقا وفي حفظ الركعتين الاوليين واجزائها في ترتيب اثر الشك وعدمه في الصلوة حفظ كانه الشك بين
الاثنين والثلث فان كان قبل اكمال السعدتين بطلت صلوته وان كان بعد اكمالهما صحت وبنى على الاكثر و
يصلي بعد التسليم ركعتين جالسا او ركعة قائما لاحتياط هذا اذا علم الاكمال او عدمه وان شك في ان شكه بين
الاثنين والثلث هل هو قبل اكمال السعدتين فيبني على البطلان او بعده فيبني على الصحة وترتيب اثر الشك ولم يعلم وثبوته
البينة على الصحة ما فرا الركعتان او عدمه مع عدم حصول الظن من قولها وكذلك في غيره من مقامات حفظ اعداد
الصلوة واجزائها فهذا يعلم البينة فانه مقام الظن باحد طرفي الاكمال وعدمه ام لا فان كان اعتباره في باب المراتية

فيجوز عليه الاعتماد على قول البينة وان كان في باب المرضي عنه فلا اذ لا غرض عدم حصول الوصف في قولها وصفها
ما قالوه في اعتبار الظن في باب القبلة ودخول الوقت فلو قامت البينة على كون القبلة في جانب او على دخول وقت
الصلوة مع عدم حصول وصف الظن في قولها ضع المراتية يعتمد على قولها وعلى المرضي عنه فلا يعتمد وضعفها ان
قوله تعالى ان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا انما دل على وجوب التيمم عند عدم وجدان الماء فهل يكتفى
فيه بقول البينة ام لا وتوضيح المقام في ذلك يتوقف على ذكر الاحتمالات التي ذكروها في الاية فان فيها احتمالات
ثلثة اولها ان يكون المراد في عدم الوجدان عدم القدرة على الماء بسبب الموانع الثمانية التي ذكرها العلامة
في المنتهى في نحو عدم وجود الماء او خوف الطريق والضرر في استعماله ونحوها وثانيها ان يكون المراد منه عدم
الوجود الواقعي ويكون حكم التيمم معلق عليه وانما اشتبه عدم الوجدان لكونه طريقا الى تحقيق ذلك الموضوع الواقعي
اذ المكلف اذا لم يجده يشك منه عدم وجوده او ثالثها ان يكون المراد في عدم الوجدان اعتبار تلك
الصفة في المكلف وتحقيق الحكم على الصفة فيه يكون غير واجد للماء حقيقة ان فقد مقابل كونه واجدا له عرفا
ان لم يكن على نحو الملكية فان فيه يكون له شراء في الغير او اتيانه وتحصيله في مكان بعيد او بسعر غيق فيصدق له انه واجد
له وان لم يكن كذلك فيصدق له انه غير واجد وفاقد فيلزم من صدق عدم الوجدان على الماء في الياس عن تحصيله
والمكان الوصول اليه كما يشهد به العرف والوجدان فان كان الاحتمال الاول فالحكم فيه ظاهر لا حاجة اليه
واما على الاحتمال الثاني فيقوم البينة مقام عدم الماء حيث فان كان لكل من الماء فلوة سعتين في الارض السهلة وفلوة سعة
الارض الوعرة فقامت البينة وشهد العدلان على عدم الماء في جانب واحد او في الجهات الاربعة المكتفى عن شهادة الاحتمال في الشرط
الطلب في الجانب او الجهات فيقبل التكليف الا التيمم لما مر الثاني في الاكتفاء بالبينة في تشخيص الموضوعات الواقعية واما على الاحتمال الثالث
فلا يصح الاعتماد على البينة عند عدم امارات قولها الاطمئنان واياك في عدم وجودها لعدم صدق عدم وجدان الماء وكونه فاقدا له بمجرد قولها ما لم
يحصل من الاطمئنان لما مر واما على القولين فيشتبه في مقام الاجزاء ايضا حيث ان التيمم الكائن لا قول البينة على فرض حصول الاطمئنان
والياس من الماء من قولها ثم انكشف الخلاف فعلى الاحتمال الثاني يحكم بالاجزاء يقينا اذ تكليفه في الواقع هو ما فعله وعلى الاول يشكل
به ايضا فيرجع الى الجهة مطلقا وعلى الاحتمال الثاني فيبتنى على اجزاء الحكم الظاهري عن الواقع فيه كشف الخلاف وعدمه لما عرفت وما حكم
ان علم احد الطريقين في الطريقية او الموضوعية في نحو القرائن والشواهد التي قررناها في القطع فيها وان اشتبه الامر فالرجوع الى الاصول
العملية وتقرر الاثار المترتبة على القدر المتيقن الحقيقي كما قررناه في القطع [illegible]
[illegible] والمربع المزبور [illegible] ان يكون [illegible] وجه [illegible] الجهة وتبادر
حصول وصف الشك او الامارتية اذ الشك [illegible] الزيادة [illegible] وعدمه فلا حجة لما نفيه عن
الواقع المزبور عدم الركعة الرابعة ولذا حكم الشارع بصلوة الاحتياط [illegible] تلك النقيصة التي كشف الشك [illegible] على تقدير عدم الاتيان
بها بحسب الواقع ودليل على الثاني ما ورد في صحيحة [illegible] والمربع بانه ان كان صحيح [illegible] فانه ان كان صحيح [illegible] فانه
ناقلة وان كان صحيح [illegible] بانه ان تام الدراية وشهد رواية [illegible] فان لكونه تام الدراية على تقدير ان صح الكشف [illegible] يدل على كون
المدار على الواقع وكون الشك مرآتا له فيه [illegible] البينة على تعيين الاقل [illegible] واما على الوجه [illegible]
الشك بسبب [illegible] والمربع [illegible] الشك [illegible] فيه [illegible] الكلام

فتحصل مما

باب الاحتمالات في اية التيمم

بحسب الاحكام الواقعية

في رواية [illegible] الاطمئنان على

فتحصل مما ذكرنا ان القطع ان كان معتبرا من باب الطريقية لا يمكن ان يكون واسطة ثبوت وقيدا في القضية ولكن يصح ان يقع جهة لها
فيقال مثلا ان هذا الخمر يقينا وكل ما هو خمر فهو حرام اجماعا فيصح ان هذا حرام ومن انما يظهر وجه انه قاع المغالطة التي اورد ما العلامة في
المختلف من طرف القائلين بطهارة المسكر استدلالا عليها بان المسكر لا يجب الاجتناب عنه في الشرب والبدن للقطع اجماعا لوقوع
الخلاف فيه وكل نجس يجب الاجتناب عنه في الشرب والبدن اجماعا فينتج ان المسكر ليس بنجس وهذا القياس بطريق الشكل الرابع
لكون الواسطة محمولة في الصغرى والكبرى جميعا ثم اجاب عنه بان الاجماع في الصغرى قيد للمحمول وفي الكبرى جهة للقضية اي حجة لبيان
النسبة ووجه ثبوت المحمول للموضوع فلم يذكر الواسطة بيان ذلك اما الاول فلان قول لا يجب الاجتناب عنه اجماعا قيد للحكم المنفي فالمنفي هو
اليه لا الحاقه القاعدة في رجع المنفي الى القيد الزائد فيكون حاصل القضية ان وجوب الاجتناب عنه اجماعا قيد للحكم المنفي فالمنفي هو
يجب الاجتناب عنه اجماعا فاجماعا في ليس قيد الحد طرفا النسبة في الوجوب والاجتناب والحد الاصغر طرفا النسبة الواقعة بين موضوع المسكر
ومحموله بدل ان الحرمة لبيان وجه ثبوت المحمول للموضوع فيه على حد قولهم كل اربعة زوج بالضرورة بالضرورة جهة النسبة والقياس حينئذ
فلم يذكر الواسطة اذ يكون كحد القياس ان المسكر ليس اجماعا وجوب الاجتناب عنه وكل نجس يجب الاجتناب عنه فلا يكون الواسطة
فيبطل القياس على هذا المطلوب قال ويمكن ان يجاب عن هذا بصحة اعتبار الجهة قيدا في القضية لما مر من ان المنطق مثلا ان يقال ان قولنا
كل اربعة زوج بالضرورة قال الحد ضرورة الزوجية ومثل ذلك يقال فيما نحن فيه ايضا بان يقال كل نجس اجماعا يجب الاجتناب عنه فيكون
الواسطة فيه الانتقال على حاله ولكن يكتفى بضم بان ما يجب الاجتناب عنه اجماعا ضرورة فيما لا ضرورة فيه بقاء
الامكان ويحصل الامتناع الاستحالي بين النسبة بين الموضوع والمحمول لما في قولنا كل انسان حيوان بالضرورة فيصح ان يقال كل انسان
ضرورة الحيوانية واما القطع مقام الشك والوهم فلا يجوز جعله قيدا في الحد المطلق فيصح [illegible] الجهة القضية [illegible] ان
ثبوت المحمول للموضوع على نحو القضية والمحمول بجميع افراده بخلاف ما اذا لوحظ اجماعا لا ثبوت النسبة عنه وبين المحمول فانه لا
يصح ان يكون الضرورة القطعية في قيدا له فلا يصح الواسطة واما على ان اجماعا في الكبرى جهة لثبوت المحمول على الموضوع الاجماعي وهذا الصغرى
على الواقع في الواقع مع قطع النظر عن مصادقته الانسان وجوب الاجتناب عن الخمر في الواقع واجماعا اجماعي والاجماع
ولكن كون ذلك اجماعيا لا يستلزم عدم صدق النجس على ما لا يجب الاجتناب اجماعا وجوب الاجتناب عنه لما مسكر ودم
الاضحى وغيره مما اختلف في وجود النص السالم فيه لما مر من عدم اعتبار الاجماع قيدا في الصغرى اذ انما يستلزم ذلك لو كان عدم
وجوب الاجتناب عنه اجماعيا لما ان وجوب الاجتناب عن النجس اجماعي في تحكم في تمام المحمول بين تخالف الموضوع على ما كان
ليس بنجس واما على صورة عدم ثبوت وجوب الاجتناب بالاجماع في يتوقف الحكم باحد الطرفين في وجوب الاجتناب وعدمه مع
صدق النجس عليه وعدمه فان صدق فلا مالك عند جماعة فهو محكوم بوجوب الاجتناب بلا تامل وهذا مضافا الى عدم تكرار الحد
مرجعه الى انكار الكبرى باعتبار مصادقتها الخارجية فان ثبوت الاجماع في جميع افراد النجس بوجوب الاجتناب ممنوع لوجود قولان
في بعضها كالمسكر وغيره ونحو دم الاضحى وغيرها مع انكم عرفت ان مقصود قيدية القطع في الصغرى وعدم القطع في وجوب
الاجتناب عن المسكر فيكون النجس معتبرا في القياس الذي نتيجته النتيجة فيكون حال النتيجة الا ان المسكر غير مقطوع بالنجاسة عند الخصم
فلا يتناول كونه مظنون النجاسة عند البعض فلا يثبت المطلوب العذر الطهارة فاذا يكون اخراج القياس المذكور في صورة القياس
المسكر مضافا الى ان يقال المسكر ان كان نجسا لا يجب الاجتناب عنه اجماعا ولكنه لا يجب الاجتناب عنه اجماعا فلا يكون
نجسا ورده الى الشكل الاول فيقال ان المسكر لا يجب الاجتناب عنه اجماعا وكل ما لا يجب الاجتناب عنه اجماعا فليس بنجس

فتحصل مما ذكر ان القطع ان كان معتبرا من باب الطريقية لا يمكن ان يكون واسطة ثبوت وقيدا في القضية ولكن يصح ان يقع جهة لها

فتحصل مما ذكره العلامة في المسكر

المحقق الاول الرابع

قيد بان يجمع اي يعتبر ان القطع وان يعتبر قيدا في الصغرى

قيدا في الصغرى فيما يتوقف فيه الحكم على القطع

فيما لا يتوقف فيه الحكم على القطع

الاجماع في الصغرى

الاجماع في الكبرى

الاجماع في الصغرى

الاجماع في الكبرى

الاجماع في الصغرى

الاجماع في الكبرى

فلنعم ان المسألة ليس تحت نظيرها المغالطة ذكرها في الحكمة في مقدمة المسألة ان العالم بالقياس المعروف ومن
ان العالم غير متغير بالضرورة والحادث متغير بالضرورة مع ان العالم غير حادث وان قيل ذلك الكبرى غير متغير
بالضرورة غير حادث يرجع الى الشكل الاول والجواب عن جميع ذلك ظاهر مما قلناه اقول ان ما تحقيقه المراتب
والموضوعية في القطع والظن لكن يتصور فرض الشك ايضا فيقسم الى المراتب والموضوعية والمردود منها الذي يقع الشك فيه بين
كونه عادلا او فاسقا اما الاول اما اجمع العدول فهو كثير الشك في موارد الشكوك في اجزاء الصلاة ومنه العدول بالشك الثانية
معصوم ايضا ان اسناده عند الجزم الظن فان عصمة الخطيب عن جميع الرجال فاما العمل بالظن عند اسناده وباب العلم
لكن العمل بالشك والاحتياط عند اسناده وطريق الظن ايضا فاما ثابت في حق المجتهد ونحوه فيرد الاعتبار ايضا بين الاسباب
لهم الى تعيين المكلف على اوظنا فانه يجب ان العمل بما يحكم عنده كونه المكلف به الواقع ومنها ما لا شبهة فيه واما القسم الثاني
فظاهر في شك ان يقدر انه ان شك في الصلوة عليه كذا فانه محض تلاحظ حصول تلك الصفة في الصلوة ولم يزد ثابت على حكم الواجب
الشارع للشك لغير ما يعلم الموضوعية واعتبار الوصف غير ما ذكر شبهة واما القسم الثالث المردود بين القسمين فلكل منهما
الشك في الكلمات الصلوة وترتيب الاثر عليه في صلوة الاحتياط فانه يحتمل ان يكون اثر نفس الشك والوصف الكاشف والصحيح ويحتمل ان
يكون اثر الواقع المشكوك وثمرة الاحتمالين قيام البينة واعتبارها في تعيين احد طرفي الشك على الثاني ودعوى العدول مع فرض بقاء
الشك وعدم تحصيل الرجحان احد الطرفين فرق لها والمرجع عندهم الترجيح بين الاحتمالين الاصول المحلية كما عرفت في القطع والظن
وحال ما يكون الشك معتبرا في الموارد المذكورة بالمراتب ما ورد في زرارة بين ابي جعفر ع حكم الشك بين الاثنين والاربع وهو
وصفه الكثير عن قيام احتمال وتحقيق ذلك ان كان قرص رجحانه ما ان ناظر وان كان مع الكثير كانت ما ان تام الاربعة وتمثله
في رواية الحلبي ما في تغيير وذلك لان الشارع اعتبر ما كان اقرب الى الواقع فرجحه عدم احتمال الصلوة وادراك الصلوة بتحصيل الفضيلة
في الشارع الاقل او زيد على الاقل ربما ورد عدم الفرق الصلوة فيكون سببا لابطالها بحيث يقع سهوا على قابلية الجزء المتقدم كما ان يحكم
بالشارع على الاكثر مع جواز احتمال وقوع الخيبة فيها لصلوة الاحتياط اخر يعطيها بحيث الاضراب فظهر من ذلك بعوبة التعليل الذي كرر بان يحكم
الاثر عليه لكن انما هو لادراك الواقع وحفظ الصورة على الشكوك والعزم لكل جاء الاربع بقدر الشكوك فانه اوفق بالواقع اما
ان يكون قرص الثنتين فيكون ناقصا لم يجبر تام الاربعة وان كان قرص الاربعة فيكون تلك ناقصة وهو ينافي على الاول تحقق التكبير
وغيره لاحرية ذلك في نظر الشارع في الشارع الاقل يجب الاتيان بها وهذه الحرية على وجه يطابق الجزء عند الحكم بعضوه مع الشارع الاكثر الاول
وظاهر ان ما ذكر في حكم لا ينافي كون اثر الشك حصول وصف الشك في الصلوة لعدم علامة التعليل ما ورد في صحة الصلوة وكل تهاتا بحسب
الواقع على الحكم بالاكثر مع علاقة ان الشارع الاكثر انما استند الحكم بالبقين والشارع عليه فيكون ذلك سببا لاحراز صحة الصلوة على كل تقدير
لعلاقة الشارع الاقل لاحتمال استدراك الزيادة الصلوة التي قد يسارع الصلوة فلا يحصل يقين الجزء به ولذلك حكم الشارع حكم الشك
في الركعات قبل الحكم الاصحاب لعدم اقتضاء عدم الاتيان بالركعة المشكوكة والاعتناء بالاقل الصحيح في غير الركعتين فما لا يقتضيه
في سائر الصلوات الاعتناء بالاقل فكيف يقتضيه هذا الامر بالحكم لكن ايضا في طرف الزيادة فوجب السهو عليها فانه على ذلك السيد المرتضى
فاذا ظهر كون مستندا في باب المراتب واداء الحقيقي الواقع طريقة الصلوة الشك كانت منتفية سواء ازال سهوا وحكم الشك
ام لا واذا البينة كالشك في الواقع وفائدة مقام العلم بعد الشارع فتقيد بقيد مقدمة في حق المصلي لما وجد الاعلم ذلك الحكم
العلامة اعتبار البينة في الشك في باب الشبهة والا لم يعلم منه الظن الكاشف ثم لا يخفى ان اعتبار المراتب في الشك ليس محض

الاول الاول
في ان الفصل الاول
كون موضوعه الحكم الشرعي

القسم الاول
الشبهة

حد خطه مشاورة مع الاصحاب في مستلزم الشك اذ بعد الاحاطة لا يصح كون طريقة وعلى تحقيق المراتب فيه بحث الا الواقع من انما يعتبر الشك
فيه باعتبار ان الشك اذا تعلق شيء بحقيقة وجوده في الواقع وتحقيقه عدمه فيه فواقع الشيء وعدمه احد الامرين المتعلقين اما الوجود او
العدم فالعلم المتعلق بالوجود او مراتب كاشف عن كون واقعة الوجود كما ان الوهم متعلق بالعدم طريق الى كون واقعة العدم فرقه
لعدم واحد منهما انما هو قطع النظر عن الوجود او العدم الحكم متعلق فانما هو عدم صحة الاقرار والاضافة في شرط الشبهة
لا الاثر الذي اذا حصل الوهم على احد الطرفين والظن مع الاخر فلا ريب في كون كل واحد منهما طريقا الى ثبوت متعلقه
في الواقع الا انه لما كان مرجوحا بالنسبة الى الظن واضعف منه في الكاشفية يكون متعلق الظن رجحان ثبوت عند
المتعلق ولذلك لا يقع في طريقة الوهم الى في حد ذاته مع قطع النظر عن ثبوت الظن الذي هو طريق اجمع منه في نظر العقل
لكن ذلك اذا كان مما يمكن ان يعتبر فيه كونه طريقا الى الواقع فيترتب عليه الحكم وعبارة الاثر ترتب الاثر على الواقع المعلوم
الاحتمال الادراك مصلحة وقد اشار الى ان الحكم الى احد الاحتمالين قول البينة بحيث الحصر البينة وان لم يزل الوصف بسببه يرجع
ما يوافق البينة منها على ما يليها فتحصل ان جعلها الشارع طريقا عند ما الى الواقع فيترتب ويلحق التنبيه هنا على امور
الاول انه على ما قرر كون القطع مرآة الواقع فانما هو ولا يحتمل في ان اذا تعلق بمكلف حدوث طريق قطعه وطريق قطعه الواقع وهو ان كان
متعلقا بالامور الواقعية وكان حجيتها فقطعه بالواقع كان حجة مترتبا عليه الثواب والعقاب والمدح والذم والاستحقاق الجزاء كما قد ثبت
من الحكم بحجيته وانه اذا كان حجة فقطعه الواقع وعدم مجاوزته فقطعه الواقع حيث هو ما يتعلق عليه حكم شرعي متعلقه
الاوامر والنواهي هذا الحال ايضا ان يعلم ان يعلم مشتبه بالحسن وسريع عما تلك الصفة فيه فلا ترتب عليه كونه وكونه فانما مقدمة
المولى غير مريد الصحيح وهو اجماع اما واحد تلك الصفة في كمية الواقعة ما هو الحسن للعلم واما ما هو الاشكال في ان يلحق الواحد
كون شرط الواقع وعلم ثم الكشف مخالفة الواقع فهو ذا الحكم حيث كونه عند مستقلا او بالتبع يعرض صفة الحقيقة هو هو حدوث حكم
اخر يكون معروض الحكم الاول لعدم تعلق الحكم الثاني والعقاب ايضا بالعلم يتعلق في اقوال احدها انه وقد ثبت القول
الاشهر من قرار عرفي الاجماع ويدل عليه شواهد فعلى تهم اصحاب وظهور اما الدليل فقد قرار في باب الرجوع الى الرجوع الى سنة
تحقيق وتحقيق الظن الاخر ان ذلك مع ذلك حصر واحد الجهل الاجماع على عصيانه وان الكشف خلافه وقد قال بعض الاصحاب بتحريم
حد ذلك مع التاخير فضلا التنبيه عليه في ذلك الوقت فيصير في حكم الواجب الوقت فاذا وقت وجوبه وقته
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

في الخبر بأن الضرر يحتمل احتمالا راجحا ومع ذلك لم ينكشف كذب ظنه وكون الماء غير مضر عليه لكانت الصلاة فاسدة يجب عليه الإعادة أو القضاء
والجمع بين ذلك مخالف لقاعدة في أحد الرواتين ويظهر فائدة العبارات لحاظ الفصل من حيث كونه متفقا مترتب على الحكم
وفائدة الأشكال وإن كانت مورد النظر إلا أنه يفهم منه حكم القطع أيضا لاشتراكهما في صفة الرجحان من القطع أو الظن فإن قلت
لعل مراده هنا أن الحكم مترتب على الظن وإنه موضوع لحكم الشرعي من أنواع [illegible] الذي في نفس الضرر وجعله كونه مظنونا متفقا
بحيث يكون الظن طريقا في الطريقية وباقيا عليه فلا يكون الإشكال مشارة على الضرر وإدراكه نهاية ما يمكن بأن الحكم مترتب على الضرر
من حيث كونه متفقا قلت إن الاحتمال المذكور مندفع بأمرين أحدهما أنهم حكموا [illegible] بأن الضرر والخوف أو حصول [illegible]
عنه علاجه موجب لتبدل التكليف إلى التيمم وتجويز المائية وذكروا أن طريق تشخيص هذا إما بالعلم أو الظن الناشئ من تصديق الأطباء
فالطبيب [illegible] الصناعة وإن لم يكن مسلما [illegible] مع ما أشرنا إليه فيما سبق بأن عروض الحكم نفس الموضوع الواقعي في مقامات أخر [illegible] حيث جعل متعلق الحكم [illegible]
الطريقية وكذلك الظن في الظن جاءت [illegible] واحد وثانيهما أن الاتفاق [illegible] الضرر الشرعي والضرر الواقعي
العقلي حاكي بلزوم دفعهما والضرر عرفا ولذلك حكموا في مقامات [illegible] بحسب الظاهر [illegible]
عنه لجهله عند عدم يقين ذلك وحصول الشك فيه [illegible] لجاز لنا أن نظن عدم [illegible] الضرر في أول الزمان [illegible]
أيضا في الزمان حيث [illegible] وفي باب الدراك الواقع [illegible] ودفع العقاب المترتب على تركه على سبيل اليقين وهذا الحكم ثابت عليه في مقام [illegible]
لاحتمال أنه لم في الزمان المدلول وبرأ ذمته منه وإن ظنه بعدم الفعل لا [illegible] بحسب الواقع فإذا فرض أن المكلف مع ذلك الظن ترك إتيانه
ثانيا فإن فرض صدق ظنه وإصابته الواقع [illegible] يكون مطابقا لترك الأمر بالواقع وإن فرض كذب ظنه بانكشاف وقوع الفعل عن [illegible]
المتقدم لم يلتزم العلماء بترتب العقاب [illegible] على تركه الفعل لكن الأصل لا إذن عن الأمر بدون تعلق العقاب [illegible]
[illegible] وتوهم ثبوت عقاب [illegible] لا يؤثر في ترتب العقاب على مخالفة التكليف [illegible] ومع ترك [illegible]
العقاب على مخالفة الأمر [illegible] وكذلك [illegible] بالتكليف [illegible] مع عدم [illegible]
بين الجهات حيث يجب الصلاة إلى الجوانب الأربع للتسليط وتحصيل البراءة عن الصلاة الواقعية فيضع الأجانب وترك الجوانب الأخر [illegible]
ما مع إلى القبلة [illegible] نفس الأمر فإنه لا يعاقب على تركها وإن خالف حكم العقل بتركها لا فإن الصلاة على وجه يوجب البراءة [illegible]

ودفع الضرر المحتمل [illegible] عدم [illegible] مع الأمر [illegible]
فيظهر أن الحكم العقلي بدفع الضرر [illegible] مع [illegible] وعدم [illegible] عليك أن ما ذكرنا [illegible]
حكم وحيث كونه متفقا مع قطع النظر عن كونه موضوعا لحكم الشرعي [illegible] وجوب النظر [illegible]
والاعتزال [illegible] وجوب معرفة الله سبحانه ووجوب شكر المنعم ووجوب النظر [illegible] حيث إنهم [illegible]
دفع الضرر المظنون عقلا [illegible] وجوب معرفة الله تعالى [illegible] شكر المنعم [illegible] مع [illegible] معرفة الله [illegible]
والتقاعد عنها [illegible] الوقوع [illegible] الذم [illegible] الوجوب [illegible] الضرر [illegible]

[illegible]

[illegible] وجوب [illegible] والمعرفة

[illegible] وجوب [illegible] الشكر [illegible] وجوب [illegible] الشكر [illegible] وجوب [illegible] الشكر [

كلام فيه تشخيص محل النزاع

تضعيف تعليق حجية الشهرة بكلام الشيخ في الخلاف

وبالجملة ان حكم العقل بالوجوب في المقام بالنظر الى ما مر من انه اقتضاء القيام به يتصور ان يكون على طريق الكشف عن حكم الشرع المستقل بثبوت حكم الشرع

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الاضطرار مع القطع بفساد قواعد العدلية فتعارض الدليل وهو استحقاق الخطيئ العقاب والاضطرار ويمكن الجواب عن جميع ذلك

اما في الاجماع فبان الاجماع غير ثابت لان المنقول منه في المقام غير نافع لكون المسئلة عقلية لا يصلح اثباتها بالامور الغير العلمية مع ان الاجماع لا يثبت بان

يكون في مدرك فان اختلفت مدركه انحل على الكلام وان علم كون مدركه العقل فهو في المقام فالتمسك به مع مخالفته لما يقتضيه العقل مشكل

بل غير صحيح جدا لان ذلك يكشف عن فساد مدرك اجماعهم واما عن بناء العقلاء باستحقاق الذم فمسلم ولكن القدر المتيقن منه انما هو ترتب التخصيص

من حيث كون العمل الخطئ فيه وجود صفة عقلية فيه كالشدة ونور السيرة وعدم مبالاة من مخالفة المولى وازدراء به مما يرى لا يصلح التخصيص

بالفعل فان ذلك غير متحقق في مورد الاثر لان الكلام في ان الخطئ يستحق العقاب ام لا وما ذكرناه انما هو في قبح مؤاخذة المولى

مطلقا ومنع الاخرة الاثنان والجواب بشرة بعض المقدمات فالتقييم وسلم سيجيء بانا على حد سواء في ترتب الذم عليها عند الكشف

عن الواقع ان الذم ما لم يعلم توجهه على الفعل لم يكن يترتب العقاب وتجزئة في حق الخطئ وان كان الذم اجماعا الا الفائدة في ذلك

المقدمة الثانية في الكلام بثبوت العقاب في الجملة بتقييم الحصول وهم عليه وكون مستوفى عندهم من حيث جواز الاخذ بالعقاب

بالشرع غير واضح من ان الذم في المقدمات انما هو على الكشف عن الخلاف فلا يؤثر في ثبوت العقاب واما عن دليل العقل فاذا

بنوه على ما يفهم من العقل فانا نمنع الرابع وهو استحقاق العقاب فقط الواقع ورد عليه وجوه ونختار من قولكم ان ذلك مستلزم

اما لخطئ العقاب ولا انما صار من الاضطرار فلنا اولا انما صار من الغسل الخروج فيها بالوجدان فان من شرب الخمر الواقعي ليس حاله في شرب

الماء وان كانا ناقضين عند الشرب بانفاذ بان الخمر وذلك مما لا يضر به ايضا ولا يكون ذلك الا فرد وجدان لو سلم مستقيم

وثانيا لا نسلم ان اناط الخطئ العقاب على الاضطرار بحيث ان يكون على اختيار يقبح الاضطرار على الاضطرار ولكن

الاضطرار اعم من ان يكون اختياريا بواسطة او مع الاختيار بالنسبة الى ضرب السيف مع وضع الرقبة

الرب لطف فان جميع ذلك داخل في الامر الاختياري والواقع في اناط الخطئ والعقاب على مثل هذا الاضطرار الذي يكون اختياريا

مع الوسائط لا يوجب الخطئ في المقدمة المذكورة وغير المقدمات الكثيرة الواقعة في الشريعة وانما الممنوع انما هو اناط على الاضطرار

لا يكون مرجعه الى الاختيار ايضا وهذه المقدمة فنقول ان المنافي المقام وكون الممنوع في ان يكون الامر الاضطراري سببا لعدم

توجه التكليف وعدم ترتب العقاب والواقع في ذلك على الحكم من مثل واقع ايضا في كثير من الموارد وهو الاكتفاء بالنسبة الى الاوامر

الحج وعدم وجوب الطهور بالنسبة الى تكليف الصلاة والعقاب تاركها والمرض بالنسبة الى الصوم والعقاب تركه وغيرها من الموارد الكثيرة

فان تلك الامور الاضطرارية لها مدخلية في عدم التكليف وعدم العقاب فلا مانع اذا اجتهدت هذه المقدمة فنقول ان لنا منعا وجوابان

احدهما عدم اتفاق في غير المصادف للعقاب وثانيهما استحقاق العقاب الاول فلان استحقاق العقاب لا يمكن

له في بعض والبعض اما دون الاخر وهو الاول فلا يصح عليه في قبح الشارع وهو بالهم واما الشرع مع المصادف في الحضور الاختياري لعدم

علة في استحقاق العقاب بحكم في وجود العلة غير المصادف الشرب باعتقاد الخمر في غير المصادف باستحقاق العقاب

وفي عدم واضح لان عدم تحقق اناط العقاب على المصادفة الغير الاختياري يرجع الى استحقاق المصادف العقاب غاية الامر

العقاب على الفعل الاختياري ولا يكون ذلك سببا لاجابة المعتقد عقاب في حق الغير المصادف ايضا لكون فعله مقترنا بعدم

الاضطرار

المصادفة فلا يصح سببا في رفع العقاب والتكليف عنه اذ لا منع والواقع في ذلك لما عرفت ومع احتماله لا يكون الحكم بعقاب الوجود

المعتقد فيه بعقاب في وجود الشرب الخمر الواقعي اذا الاختياري الغير مؤثر فاعلين اذا الحق لا يكون الشرب الغير اختياري سببا جهة

في وجود العصيان والارتفاع المانع وعبارة لا يكون الامر الغير الاختياري مع عدم المنع وتكليف بالحكم الذي ترتب

العقاب عليه مع ذلك واما وجه الثانية ان استحقاق المصادف فلانه اولا لا يمكن منه وسلم سواء كان مناط العقاب فيه

الاختياري او الاضطراري فلانه فائدة تعتبر في تخصيص المناط منها وثانيا نقول ان استحقاق العقاب يتفرع على خطاب الحكم

وهو شرب الخمر الواقعي على ما عدا الوجود المصادف وهو مخالفة النهي عن شرب الخمر وقد خالفه بشرب الخمر الاختياري فيستحق

العقاب عليه فيكون لو استحق هذا العقاب بعد الاخر للزم اناط العقاب على الاضطراري فلنا ان اناط العقاب على الاضطراري لا يلزم فيكون مناط

العقاب كون الشرب واقعا ولا نقول به بل نقول المناط شرب الخمر واقع وهو غير موجود في حق الاخر فلا نهم شرب خمرا واقعا

بل شرب ماء في الواقع منه فلم يكن مناط النهي موجودا فيه اذ النهي شرب الخمر الواقعي واما الاختياري المعتقد كونه خمرا فليس

عنوانا الواقعي حتى يلزم لاجله العقاب فلا وجه لترتب العقاب عليه وثالثا نقول ان هذا مستحق للعقاب حال ذاك ولتزم بالالتزام

وهو كون العقاب مترتبا على امر غير اختياري وهو مصادفة الواقع ولكن نمنع لبطلانه في المقام لان ما يقع اناطة التكليف والعقاب

على الامر الغير الاختياري والعمل على قواعد العدلية لبطلانه الى الامر الذي لم يرجع الى الاختيار اصلا ولو بواسطة متعددة كثيرة كالمرض

والحبس وغيرهما من الموانع الاضطرارية التي لا تقدر المكلف عن ان تسبب في وجودها واما الامر الذي لا يرجع

الاختيار فقد على القضاء واعتقاد العدلية كون غير مرجع الى اناطة التكليف والعقاب ومنع واضح كيف وقد حكم العلماء بعدم جواز التسبب

في قتل الحيوان الموجب لرفع تكليف الصلوة وحرمة الاقامة في دار الكفر مع عدم التمكن من الفرار فانه شهير الاعلام وما ذلك الا لكون

مرجعه الى الاختيار وان التكليف فرق بينه وبين الواقع فيه لغير اختيار في ارتفاع التكليف وتبدل العنوان حيث جاء الشرع

بالحرمة فيه جوزه مضافا الى تعارض الاخبار الواردة في ان من سن سنة حسنة كان له اجرها وفي من سن سنة سيئة

كان له وزرها وعلى هذا فاذا فرضنا ان شخصين سنا سنة حسنة او سيئة واتفق كثرة العامل باحدهما وقلة العامل

بالاخرى فان مقتضى الروايات كون ثواب الاول او عقابه اعظم من الاخر عشرة وسهما من الواضح ان العامل باحدهما الف والعامل

عشرة فالثواب مضاعف وثواب من سن الاول او عقابه الف ومائتين من الاخر عشرة وسهما من الواضح ان العامل باحدهما وقلة العامل

اختياري لهما وقد اشتهر ان للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا مع ان مصادفة الواقع وعدمها اضطراري لهما والاجر مترتب

امتثال وذلك في طرف الثواب والعقاب بعد التواتر واما نقول ان ما اختاره من استحقاق الاول دون الاخر فلا يتفق لعدم الجامع

بالعقاب الجميع اليه لانه لو استحق العقاب فاما ان يكون استحقاقه في مرتبة واحدة او يكون عقاب غير المصادف ازيد

يكون عقاب المصادف ازيد منه والاول والثاني باطلان لا يمكن القول بالاول لتنافي العمل والعقاب والوجدان فتعين

كون عقاب المصادف ازيد فنقول ان تلك الزيادة في مقابل الامر الاختياري او الاضطراري والاول باطل لما مر والثاني فيما

الثاني وبطلانه على امر قواعد العدلية على ما زعمتم فقد ظهر لكم ما قلنا فيه من ان الخروج بما قررنا او تقرير العقوبة لكم والاستحقاق والعقاب

واما الجواب عن الصدق عن جانب العقاب الغير فيقال ان ضمن الاخطار غير ذلك عدم العقاب الاخر غير ما ذكر من عدم

عدم ذاتا بل مطلقا الوجه والاختيار وكذلك الكلام في الضمن الطرق الغير العلمية كما لا يخفى من ذلك ومقصود فقد عليه ايراد ادلة الاول

الاول بان الكون الجمع في الامور الغائية التي تعلق بالمرات الفعل لا يكون الجمع بين الواقع الامر الاختياري جهة وتشخيص كون

وهو مناقض عقوبة على الجسم م

قوله تبعه على العقاب م

فالعقل حاكم بالبراءة في حق الجاهل بالبيان وحرمان كان الحكم العقلي الجزئي هذا استند حكمه بالبراءة بالتفاوت وقد تخلف مع الحكم العقلي
بالكشف في الواقع فاذا انكشف لجهل حكم العقل ابتداء الامتناع المنقيض في حكم العقل من حكمه ثابت حيث ثبت عنه الجزئي ما يعتقد خلاف الحسن والقبح
عرضه وحكمه بالبراءة في حق الجاهل بالبيان حرمان كان حكم العقل بالبراءة في ذلك الكشف فلنا الحكم انما هو حرمة تبدل الحسن
وكذلك بعينه في العلم فان الامر العقل العدوية واذا انكشف عنده ما كان في العدوية وتجوز في غير قتله موسى وما ثبت عند ذلك
الانكشاف من حسن غير قتله لانه لو تغير في علم قتله في حال الجهل بكونه عدوا لعدم حسن قتله في تلك الحالة لعدم تاثير الصفة
الثانية في رفع حكم العقل التجويز وانما ثبوت القبح في حالة الحسن في حال انتفاء وجهه فيه تبدل الحسن الجهل بعنوان
العلم فان قلت سلمنا عدم حسن في الجهة الواقعية لكن انما الضرورة البينة لا غير الجاهل وما ولكن يجوز ان يكون الامر الاضطراري
سببا في ارتفاع العقاب بالنسبة اليه الجواب عن ايراد العقل السابق قلت فرق واضح بين الجاهلين فيجتمعان احدهما ان الامر
الاضطراري في ذلك المقام وعدم الفرق كون ما يرتفع وتحقق الرفع ما يرتفع الامر عند الجهل عن حرمة القبح وعدم توجه
قبح الواقع وجوده الاثبات واما الاضطراري فانما هو في الواقعية فيرتفع الامر بثبات المانع لعدم ثبوت الحسن عند الجهل وعدم توجه
كونه ما فلا يكون في الجهل ثانيهما ان الجاهل الامر الاضطراري في ذلك المقام لا يتوقف على معرفة عنوانه وكونه معلوما عند المكلف
اذ يكفي في عدم العقاب فيكون غير شارب الخمر واقعا لعدم ثبوت الحسن معه اذ ثابت في شرب الخمر الواقعي فيكفي في ارتفاع عدم عقابه
الخمر الواقعي لعدم علمه في ارتفاع وان كان له معرفة غير شربه في جهة عدم توجه العقاب الاضطراري الجاهل واما اما عدم
في كونه معلوما لعنوانه الذي يعلم الامر الاضطراري في الخمر الامر الاضطراري العلم في الاحكام العقلية ولكن اما متحققة بالعلم والجهل الثالث ان قوله لعدم
العقاب في الجزئي مخالفة المنصوب من الطريق الغير الجاهل الاضطراري ما ارتفاع الامر عند ان ارادة الغير عند الاقتضاء باب العلم
كما هو الظاهر من الجاهل وذلك لان الامام لو حكم مع تحذيره عدم الجهل وصول الامر المكلف اليه برجوعه في امور دينه الى واحد من الجاهل
فلا يكون لذلك الطريق مصلحة مثل مصلحة الواقع او لزيد ضرر ولا يمكن ان يكون الجهل بالمكلف الموجب لعدم ذلك الحكم
الواقعي الذي يجب ابقاء المكلف لولا المنع مانع لجواز الجاهل عليه فاذا ثبت كونه ذا المصلحة بمصلحة الواقع فلا يمكن الحكم بثبوت
قبح اثار الواقعية في الخطاب والعقاب والاجزاء عن الواقع وان انكشف مخالفة حكم الطريق لحكم الواقع لكن يمكن استدراك زمان الاستدراك لان
الطريق مع الواقع يكون في باب الموجب الخبر جاهلا وحيث يكون في الواقع في مخالفته عدم العقاب لعدم الجزاء في مخالفته
والاشتراك به بل يقتضي استند الطريق الغير الطريق مع اقتضاء باب الشرع بالجانب ذلك لا بان قيد من يقتضي الشرع جاهلا بالتكليف
تقييدا ذلك مع رايه فرض عند المقام عند الجاهل مقالة ان قيد الشرع ولا يمكن ان يكون لعدم الاجزاء في الاحكام الظاهرية بالنسبة الى الواقع
في باب الاجزاء ما قال في المقام من ثبوت الاجزاء اذ ما تاتي اما مع عدم تضمنية الطرق الظاهرية فرق الشارع بالاجزاء الحكم
بالعمل بها من الاخبار من قبيل الاضطرارات لا تتكرر طريقة الناس مع اهل بالاخبار المرتبة وذلك جارية صورة الاقتضاء باب العلم
عن حال الاستدراك وذلك لاضطرار الجهل بحالة الحقيقة ونحوها فاذا كان يلزم الجهل بالجهل وبالاحرى الاقتضاء مع الجهل
بالحال الاستدراك اذا طابق الطريق بالواقع فيجوز ليس كما اشتمل الواقع عليه الثاني وان خالف الواقع فيكون معذورا في
بالنسبة اليه واما جهة حكم الجهل الجزئي الجهل عند الشارع الرابع ان قوله تبدل الحكم العقاب عند مصادفة التجزي للواقع
الى يقع الجزئي في مخالفة الحكم الواقعي لعدم معناه اذ لعدم ثبوت العقاب والالتزام به في عنوان الجزئي لعدم جواز الالتزام بثبوت قبح

ذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي وهي قد تكون في الكبائر ما لم يثبت حقها بالمتوسطات بين الصغيرة والكبيرة وكذلك ما تحكم
قوم على الجانب الآخر وهو العفو الذي ذكره عز الدين بن عبد السلام ووجه كلامه على ما نقله بعضهم عن قواعده انه يجوز عليه الحكم
لجواز على الله تعالى لان العدالة التي شرطت في الشهادات والروايات لقبول الشهادة وصدقه وادا العدالة موقوفة الخوف الشقة مرتكب
الجريمة على ربه بارتكاب ما يعتقده كبيرة واما مفاسد الآخرة فلا يجوب تعذيب زان وسارق ثم يدخل الكل في عداد الله الفرقة
مترتب على ترتب المفاسد في الجانب الآخر ثم قال والظاهر انه يجوز تعذيب من ارتكب صغيرة
لاجل انه دائما يرتكب الجريمة من غير مبالاة متوسطة بين الصغيرة والكبيرة وهذا الحكم الخوارج الفقه والحاصل عن الشخص نسب على الاقل
التي يجمع عليها في الشريعة لا المعاصي الحكم بفسقه وابوا حكم الفاسق عليه [illegible]
[illegible] لم يكن ان يكون [illegible]
ذلك بالعمل بوصف اعتقاده وعوته عن عدم علمه الحاله والتجنب عن المعاصي [illegible]
بالمواقعة وذلك لهذا القطع بان من اعتقد [illegible] يقال فالكلام وان كان على خلاف الواقع انه لو اصرت بالمعاصي الصغيرة مجازا
[illegible] الصغيرة لا كلها ايضا اذ لو كان فيه ما يستدعي عن الحكم المتعلقة بالمعاصي الصغيرة ايضا [illegible] ولا يرد ان من تحلل وحاله انه لو وجد [illegible]
للصغيرة لا كلها لكن بعدم [illegible] وما ترتب العقاب على فعل من غير معلوم والحكم لا يعلم [illegible] ان ذلك ليس [illegible]
الفعل حتى ثبت الملازمة بينهما بل يجوز كشفه عن عدم علمه وعدم [illegible] على الاصل ان [illegible] ثم ان الظاهر ترتب العقاب بالمعاصي
المذكورة حتى يثبت الاوقات والجهات بالمقدمات في المراتب [illegible] ولكن [illegible] ما يرد [illegible]
[illegible] في العلم [illegible] ان الحكم [illegible]
عن مستند [illegible] ان الحكم [illegible] وجوده الاعادة في [illegible] الاستصحاب [illegible] في مقام [illegible] الاستدلال [illegible]
[illegible] في مستند الناقص [illegible] وان [illegible] ما لم يعلم [illegible] والاحوط السؤال [illegible] ولكن [illegible]
واما في الاعادة البراءة [illegible] واما في مستند الاستصحاب [illegible] فلان الاصل عدمه وعدم [illegible] الكلية [illegible]
واما في مستند الظهار والشاة فالاصل عدم جواز التصرف في الاموال بما اذا كان [illegible] لغير الله ان يعلم [illegible] وجوده [illegible]
الموجب للملك واما في مستند النفس فلان الاصل عدمه التحريم مع الجواز والاعلم كونه [illegible] الكتاب [illegible]
تلك الاسباب المذكورة في الصورة فقد تضمن وجود الحال [illegible] مع اصالة الاباحة فيها الحكم [illegible]
والاحوط ان مخالفة الحكم الظاهر في مستند العتق [illegible] الظاهر ايضا لما علم [illegible]
فيما [illegible] الاعادة [illegible] الحكم [illegible] الخبر اذا كان مراده [illegible] واما ان كان
مراده [illegible] الحكم [illegible] مستند الناقص [illegible] واما الاعادة الباقية [illegible]
والاحوط ان القطع [illegible] الاعادة [illegible] الحكم [illegible]
والاحوط [illegible] الاعادة [illegible] الحكم [illegible]
مرتبا مع القطع [illegible] الحكم [illegible] الظاهر [illegible] الاعادة [illegible]

[illegible]

[illegible] الحكم [illegible] الصغيرة [illegible] الحكم [illegible] بفسقه [illegible]

[illegible] الاول والثاني [illegible] الصغيرة [illegible]

[illegible] الاعادة [illegible]

وبين الخبر الواحد عند القطع في مورد الخبر الواحد منها بسقوط حكم الاعادة في الاول لعدم القطع بموضوع الخبر مع القطع بوجوده في الثاني
لانه ما وجد في مورد عدم البيان والقطع بذلك وعدمه في الثاني في الخبر الواحد مع افادته الظن وان كان مقتضى الاعتبار عند القطع
القطع اليه بالطريق الاول فيجب ان يكون الاشكال سابقة الشمول ايضا عند الشك اقوى لكن التفصيل في الخبر الواحد ايضا بالوجدان
القطع لنفس الخبر او لمضمونه لم يتوجه في الاول عدم الحجية واستوجه في الثاني عدم الاعادة اما الخبر وجه ولكن الظاهر ايضا للاعادة القاطع
اعادة بقطعه لما ان سبب [illegible] الحكم بالمطابقة الاحكام الشرعية [illegible] الاسباب الواقعية [illegible]
الكلام السابق [illegible] ان القطع [illegible] الاسباب [illegible] الاعادة [illegible] الاسباب [illegible]
[illegible] بالقطع [illegible] الاسباب [illegible] القطع في الاعادة [illegible] الناس [illegible]
[illegible] الاسباب [illegible] القطع [illegible] الاعادة [illegible] الاسباب [illegible]
[illegible] الاسباب [illegible] الاعادة [illegible] الاسباب [illegible] الاعادة [illegible]
[illegible] الاعادة [illegible] الناس [illegible] الاعادة [illegible]
[illegible] الاعادة [illegible] الاسباب

في باب الارشاد اما بان يقول له انك ما مررت بكذا فيجب عليك الحد على حد قذف هذا القطع ان كان القاطع في جميع ذلك مخطئا وتأثيره باطل
بحدوث ما قطع به من جهة ادراك الاكثر العوام او بان يزاد في قصة القاذف الشبهة عليه ان كان مخبرا بالنصب بالعلم فان شك في ذلك
يرفع الحد على الجواز الحق بعد الجزم بخلافه بالادلة والبراهين الدالة على حدوث ما عليه حتى يتنزل من مرتبة مستفصلة الامرتبة الانسان
وهذا الحكم الذي تعاونت الحس فيه بين القطع وغيره لوجوب ارادة الاحكام الشرعية التي جاء بها الشرع وان كان
وجه الظن والكل يقتضي مورد الاحكام الشرعية من التخويف والتحاشي والاهوال المعتبرة الغير المعتبرة التي تنزل ذلك
لو اعلمت بان زيدا يريد قتل عمرو وعلمت باشتباه كافر جاء درهم اوريد ولم اراه وتعلقه بالاعتقاد انها ارادته اوريد بالمال
بكر باعتقاد انه مالي فيجب في جميع تلك المقامات ان ترشده الى الواقع وتمنعه عن ما يريده من الافعال حتى يتوسل بالاحكام
واحرامهم عن التعلق والصنع كما ان ثابت في ذلك والشرع وما غيرها من الاحكام بالجزئية كما انه لو استبشر الجنة
اعتقد ما في سمت المشرق او غيره او قطع بكون مال ما وارد شربه وكذا في الاحكام الكلية ما لو اعتقد جواز ترك الصلوة
وكذا في الاحكام الموقتة التي تعتقد عند الجماع عدم كون جلد لسب [illegible] ابتدال عنوانه بارتفاع حكم الواقع عنه لطاء الحادثة
التامة وان اراد ادراك الواقع لا يكشف الواقع لا يجزي ما قلناه على طبق قطعه الحاصل من الاسباب الغير الحادثة فهو ايضا حق ولكن
لا يطلق لان القطع الواقع واما ان كان الاعتقاد مرتبطا بان يكون [illegible] القطع [illegible] فيجب [illegible]
عنه عند كشف خلاف الواقع واما ان كان الاعتقاد مرتبطا بان يكون [illegible] القطع [illegible] فيجب [illegible]
فامر [illegible] بالصلوة الا ما يعتقد كونه قبله فان تعقبه فاذا كان القطع [illegible] القطع [illegible]
في الطرق الغير الحادثة [illegible] الاعادة [illegible] وان لم يجب على غيره والظاهر ان مراده من [illegible] العدول وعدم كونه [illegible]
وتوهم ان العلم في جميع المقامات التي يجب فيها العلم [illegible] الشرع وبالجملة [illegible] ما تقدم [illegible] العدول فرعا [illegible]
موضوعا في الحكم [illegible] الواقع [illegible] الحكم [illegible] والمقصود [illegible]
الواقع ان الحكم [illegible] ادراك الواقع [illegible] وجوب [illegible] الحكم [illegible]
فامره [illegible] الاوامر [illegible] الحكم [illegible] الاوامر [illegible]
اتباع ما قطعه [illegible] وجوب [illegible] الاحكام [illegible] الحكم [illegible]
الشارع [illegible] القطع [illegible] الشارع [illegible]
لان الالتزام [illegible] الشارع [illegible] القطع [illegible]
[illegible] الاشكال [illegible] الاشكال [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible]

وان عقوبة [illegible]

وان عقوبة [illegible] الحكم [illegible] القطع [illegible]
[illegible] القطع [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] القطع [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] القطع [illegible] الحكم

الفصول

لكن قد يناقش ان الشيء الى زيادة اخر شيء فنقول ان مراتب الحكم الامر الاول ان قد يقال اصالة العقلية الواقعية بين حكم العقل بالحسن
والقبح وبين الحكم الشرعي على حسب اختلافه وما يعلم صفاته واحكامه ان العقل يحكم بالحسن او القبح الاعم الواجب جهاته فيه وجوده
واتفاقه الجامع على وجه يجوز الجهة بانه فيه علم على سبيل الجزم والكشف عن الواقع واتفق معه ايضا فيه ان يحسن الامر ذاته الحسن العقل فلم يكن
حسنه وواجبا او قبيحا وحراما عليه بل ان يكون حكم الشارع والتكليف تابعا حسبه وتقتضيه ايضا او واقع الشرع الحكم من عند العقل غير سنة شرعية الشارع
يقتضيه بل يكون موافقا له وفي اخر امر يكون عند العقل ضد ان يكون حكمه عند الشارع ايضا ما حكم به العقل اذا الاول لا يكون تقليدا عن العقل فانه
وما يكون مع ذلك ان يكون الحسن جهة التكليف ما يعارض جهة العقل اذا تعارضا وترجيح جهة في التكليف بما يعارض جهة اخرى جهة اخرى
ووجوه اخر كثيرة لا يستقيم ذات الحسن تكليف الحسن بحسبه في ترجيح التكليف ايضا وترجيح مرجح الحسن او غيرها في الحسن المختلف
وجميع تلك الوجوه من الاختلافات التي تختلف موجبات التكليف وجهات التكليف اما الاول الاختلاف الحسن في الفعل او الواقع بانه اذا كان
يختلف باختلاف تفاوت الوجوه والاعتبارات وجهات الحسن والقبح تعتبره بانه اذا لم العقل الواقع في جميع شيء غير العقل الواقع من
الصحيح وواقع في الامكان غيره في ذلك وكذا بجهة الاذان وتحقق شرف واجبه واقرب وغيرها فاذا اعلم العقل بالحسن على كل جهة
بان يلاحظ فيه جميع تلك الوجوه والاختلافات مع العقل الصحيح في ذاته حتى يراه الحسن الشيء بجميع جهاته عليه العقل ودفع جميع
في الحسن الجهة واذا لم يبق مع حكم العقل في الحسن في جهة في التكليف تعارض جهة الحسن مع جهة التكليف مع جهات الحسن
الحسن بالقبح مع الجهة وفي بعض الجهات يكون جهات الحسن ترجيح جهات التكليف بالحسن من العقل الحسن الجهة
به او يتركه وقد يعارض الحسن جهة اخرى في نفس التكليف ليس بين الحسن جهات التكليف بالحسن ما يعارض جهة اخرى
العقل وليس جهة ما يعارض جهة اخرى فلك الجهة معارضة الجهة مع ان العقل يرجح جهات التكليف بحسب التكليف
جهة الحسن بمقتضيه لقبح العقل ان يرجح جهة التكليف جهة العقل الاول فيعلم ان العقل عليه ما عاد على الواقع
فاعرف بما ذكرنا ان كان ثانيا فاما ان يامر به مع ذلك او لا فعلى الاول يلزم التكليف قبح الحكم فيما فيه فرق قبح العقل بين الحسن والتكليف
وبين عدم يكون الحسن وعلى الثاني يلزم تعارض العقل الحسن التكليف وما غير جهة ايضا وان اعتبر مع ذلك كون العقل قبيحا من جهة ذاته بحسب
حيثية اخرى حسن التكليف فيه فيلزم منه اجتماع الحسن والقبح في الفعل الواحد من جهة واحدة مع هذا نقول ان العقل اذا لم يحكم
العقل وحكم بالحسن في الواقع فاما ان يكون حكم الشارع ايضا بالحسن وتقتضيه او لا وعلى الثاني اما ان لا يكون له فيه حكم اصلا او يكون
ولكن مع عدم حكم العقل وعلى الثاني فاما ان يكلف به اما الوجه الثاني فهو خارج عن مورد البطلان وعلى الثاني
الوجه الثالث فيلزم منه تكليف بما خارج التكليف مع العلم بالحسن الثاني ان قوله وهذا الوجه الرابع فيلزم التكليف
البطلان لان تعلق التكليف وصفاته فلكه وتعلقه بالفعل الاول لا يجوز الثاني ان قوله وهذا الوجه الرابع فيلزم التكليف
بالحكم القبح بالعقل في الجملة ام حيث فرق في المقام بين حكم العقل مع الحجر وبين حكمه مع في التكليف على ما ذكر الشارع عليه وشرائط
فيه به لا يتصور عليه وحكم العقل بعد العقل وجعله لشك في وجوب الاتباع وشرائط العلاقة على الاول والثاني فاما على الثاني يندفع بان
اثبات الحجر بالكرة جهة حكم العقل عقلي منقول اعلم العقل في جميع المقامات لا يكون الدفع وجه الحجر والعلم ان يكون على وجه
التحقيق لانه ان لم يعلم الجواز تام بالكيفيات وقد عرفت ما سبق انه ما لم يجوز ما لا يكون له الحكم الشرعي بالحسن والقبح لعدم الجواز
الجهة المستند به لرجع عند العقل اذا اختلف جهة الاخرى في نفس الفعل او في التكليف معارضة الجهة المعلومة انما يقع في ما يتبع الجهة

مع ان العقل يكون جهة الحسن
ويرجع الا اثبات الجواز عن
انه يجوز عليه ان يكون في الشرع
ان امر التكليف والعقلية
ظاهر ان موجب الاثبات
عقليين م

وانه

وانه لا يعد ما قد يقرر استتباع الحكم فان قلت ان حكم العقل ليس بناء على الجواز الجهة التامة عن عدم وجود المقتضي والاحكام
عليه مختلف في كثير من المقامات تارة بالحسن والقبح في شرائط الحاكم فيه ترجيح وقد يوجد في ما يرفع قبحه ويجعله حسنا فلا ذا توقف
عليه انما ليس او موجز عليه لان قبح الفعل الجهة التامة فيه لم يرتفع ذلك عروض جهة اخرى ضمنها ان مرجحه الاول والجواز المقتضي في حكم الحكم
تاثير المقتضي وان العقل فيه وجوه مانع فرجحه الاخر على يعلم الجهة العقل لعدم اعتداد العقل بوجود الجهة العارضة في مقابل الجهة المقتضية
اما الاول لانه عدم جهة او قبح لكم العقل القبح الفعل او الترك والثاني هذا فلا واقعي وان كان بناء على الخارج مقتضاه الا انه لم يدل
دليل على اشتراط بطلان الاثبات بعد الاعتبار الجهة المذكورة عند احتمال ما يصلح على الاتفاق مع دلالة ظواهر الادلة
وفي معناها الاخبار على ما ذكرنا قلت لا نسلم تعرف العقل وعدم الاعتداد على ذلك اذ على العقل على مقتضى حكم العقل
مولاه الاختلاف وعن عرفه ذاتيا او الصفة عدم ذاته الحاق قرن اخر مختلف بالاجزاء والاعتبار وان كان الفعل مقتضى فظ العقل
تارة بالحسن والاخر بالقبح وذلك عند العقل المطلق الذي عدم حكم العقل تحصيل جنس حركة يكون مرتبطه لا يوجد عند فعل العقل
ويوجد ان فيه فيكون الحركة الكون في نظر الجنس واحد الحاكم عليه جميع الاختلافات من الاحوال مختلفة الجهات وهي الاعتبار
وهي الاعتبار والاراد وذلك الاخر جهة تقييد بانه القيود والتعبير الاوصاف وتشخصات في الفاعل والزمان والمكان و
الخارجية والاعتبارات المختلفة فيها فاذا كانت الاحوال مشتركة وتقتضيه لكل عند الفاعل بعد جزء فيه الجزئيات لكل مرتبة من
مراتبها في نظر العقل بالحسن او القبح في امتياز هذا الجزء عنه وجميع ما يميزه عن الجزئيات والاوصاف الاعتبارية
والاحكام تحقيق سلوك عند الحكم والتحقيق حتى تميز موضوعه ومتعلق عن سائر الجزئيات ويكون له بها يليق به من الحكم والاحكام
موضوعه حتى يكون الشرع لعدم تميزه عن سائر جزئياته فلا يكون له سبيل الا موضوعه ما يليق به من الحسن او القبح حتى يكون له فظهر
ان ملاحظة تلك الامور بالنسبة ما عليه في تشخيص موضوع الحكم الفعل عند العقل فاذا حكم عليه بحكم الحسن تخلف عنه
هذا هذا الاخلاط والتشخيص لا يمكن عن احراز تمام الجهات المقتضية والمانعة وحيث الوجود والعدم وذلك مجرد احراز العلة
التامة فيه التي تتبع تخلف المعلول عنه وكذا اذا كان الاوصاف والاعتبارات الاولية متعددة بحيث لا يكون الفعل واحدا بالصفة او تتبع
او الفرد وظهر وجه فساد القول بالوجوه والاعتبار لعدم ان حاكم العقل جميعها حتى يكون الحسن والقبح وظهر وجه
فساد ما ذكر بان بناء على وجه المقتضي الذي لا يعقل والمطلق مقتضاه عدم الاعتداد بالجهة المعلومة وعدم الاعتداد بالجهة
المحتملة عند العقل مضاف الى ان اتمام دليل العقل بصورة احاطة عدم المانع غريب لان مرجعها الى النظر وجعل العلوم على
التحقيق تابعة لنفس العقل مستبين ومقتضى وان يكون حكم العقل تابعا ايضا لان التحقيق تابعة لنفس العقل مستبان مع ان
المصير الى اعتبار مثل هذا النظر مصير الى اعتبار النظر المطلق اذا ما من حكم العقل في جهة بحسن او مقبح وجه
ما ذكرت فيجب الحكم في الجميع بالوجوب او الحرمة وان احتمل مجرد الترك في او الخلاف في الواقع وهذا
فالالتزام به احد من حكم العقل والجواب عن حكم العقل بالضد او الترك والثاني هذا فلا واقعي وان كان بناء على الظاهر
وليست شرعية حتى يدل على اعتبار مثل هذا النظر في مقام الظاهر حتى يكون الحكم استفادة منه قبيحا واقعيا او قبيحا
الظاهر فلا في التجري بقرب احد الاذان الترخيص احدهما الشرعية وان الكشف عن ذلك مع ان
حكمه يكون ذلك عرفا واقعيا وان كان بناء على الظاهر فيما سبق من التفصيل الذي ذكرناه في العقل
المقتضي في حكمه بعدم الحرمة والعقاب في الواقع عند التجري في الاحكام الظاهرية حيث اشار اليه بقوله وذلك الفعل

وغيره باسم

بالرجوع

وان الكشف عقوبة
بعد ذلك م

له طريق غير العلم به والعجب من ذلك كله انه انكر دلالة قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وغيرهما
ان هذا الظن من جملتها يقينا وغيرها من الآيات والاخبار الدالة على المنع عن اتباع غير العلم من الظن ونحوه وعن القول
في الدين من غير حجة شرعية والاريب ان ما تم هو نفي الصالح العام فيكون الدخيل العلم فيشمل الادلة المذكورة
وما ذكر نظرها في دلالة الآيات والاخبار التي تمسك بها على ما ذكر انما تم على تحقيق الحجية الظن بان الفعل
حسن او منكر او طيب او خبيث مع انه لم يدل دليل من العقل وعقل عليه فكيف تدل الادلة المذكورة عليه
وتكون مثل قوله الثالث ان ما ذكر من اسباب الحدس ان اراد اسباب عند غير سنتهم على الحدس فهو حق
الكلام وعدم سنتهم ربما ثبت العرف بين العقل المتجزر والمتحقق وانجب انه قد اطال معرفة ذلك الى الوجدان حيث قال ان
بعض الاخبار والعلماء عقلوا ان يقول الرجل الحكيم لعبده ما تقول في سوقه او امرو لكن يعلم على قطع بالرجوع عليك مع ان
غير معقول اصلا لانه اذا انكشف الواقع عنده بان ما امر وكلف به لما فقول المولى له تقول على قطعك ولا تعتمد الا ان يكون
غشا وهو ايضا غير الواقع وذلك يظهر ان يكون مع ارادة الواقع فتوهم مع ذلك ولا تعتمد على قطعك يكون نقضا
بين الامرين معناه اذا ادرك الواقع والدرجة ... فرض ان قطعه مطابق للواقع حيث ان العالم
بالعواقب يعلم ذلك ومع ذلك يقول له ادرك الواقع غير معقول لان الكلام بحق القطع الغالب الواقع اعتقاد ان القطع يحرم
بان ما قطعه موافق له الا ان يتخلف بالاول الواقع واقع والجلد لا يتعلق ولا يكون ان يقال القاطع لا تعتمد على قطعك ولا يصح توجيه هذا الطلب
اليه اذا ... مقتضى القطع ثم ... عليه ... ان ... الا ... في مقام ... الطلب ... مقتضى القطع ... مع ان القطع ... ذلك ... الطلب ... الحسن ... الظن ... الحسن ... الظن ... الحسن ... الظن

شرح التهذيب للامام يحيى عليه السلام قال بعد ذكر كلام المحدث المذكور وتحقيق المقام بعد ما ذهب اليه فان قلت فيه فرقت العقل على الحكم
في الاصول والفروع فهل يتعلق حكمه بمسئلة الرأي على قلت اما الجهات الاخر له وجوه واما الحكم فيها واما النظريات فان وافقت
العقل وحكم بحكمه فهو على العقل وجوده واما ان تعارض الحكم العقل عند ذلك عندنا في ترجيح العقل وعدم الالتفات الا الحكم بالعقل وهو
واقتصاره على ذلك في الجملة وجب الحكم في مقدمات كتابه فان نجد نقل كلام في الحديث المذكور وكلام الغزالي ما يدل على ان العقل
عدم حجية العقل مطلقا في الاصول والفروع وتمسك كلام السيد بقوله وغيره ما قال فانه الحق الذي لا يعتبر غيره ثم ذكر الاشكال قال فان
قلت فعلى ما ذكر من الاعتماد على الرأي العقلي يلزم ان لا يكون العقل معتبرا وجه في الحجية مع انه قد قرر تعاضد الادلة النقلية
والاخبار العصرية بالاقتصار على العقل والعمل على ما يرجحه وانه حجة على ما يرجحه مع انه سبحانه اكثر من ذلك الايات القرآن
يعقلون من غير مرجح في الكتاب العزيز الذين يعقلون يعقلون عقولهم والايات لقوم يتفكرون والايات الدالة الالباب لايات لاولي
النهى انما يتذكر اولوا الالباب لذكرى لاولي الالباب ومن قوله ما لم يعلمون يعقلون عقولهم فقال سبحانه افلا يعقلون ولكن اكثرهم
لا يعقلون وذلك بانهم قوم لا يعقلون افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها الى غير ذلك من الايات الدالة على ترجيح
العقل وعقل العقل وذم عكسه وفي الحديث عن ابي الحسن عليه السلام عن سئل فما الحجة على الخلق قال العقل يعرف به
الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه وفي الخبر عن الصادق قال حجة الله على العباد النبي والحجة فيما بين العباد
وبين الله العقل وفي الخبر عن الكاظم يا هشام ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل والانبياء
والائمة واما الباطنة فالعقول قلت قد ربه فان العقل الصحيح المنظر صحيح من حجة الله سبحانه وسراج منير من حجته عز شرعه
وهو موافق للشرع بل هو شرع فيزداد على ان ذلك شرع فيزداد لكن ما لم تقرره غلبة الدوام الفاسدة وتصرف فيه الحسية او
حب الرياسة اتباعا او غيرها من الاغراض الفاسدة فيه قد يدرك الاشياء بقدر ما يشرع بها في الشرع سرير الله وقد ادرك فيه
ويخفى عليه الرجوع فيما في الشرع لكاشفا له وبيانا وغاية ما قال عليه هذه الادلة مع العقل النظري الصحيح الذي اعرض عن الادلة
العارض عن كدورة الحسية وانه بهذا الحس حجة الوجه الادراكية للصف الزرابية واصل نظرية بعض الدرر الكلامية وقوله لما يجب
منه ورد الشرع بها وهو لم يكن بان الشرع ذلك اولا وقوله لها ما عرفت وقد ربه ان الحكام العقوبة من عبادات
غيرها كلها نزيفية تحتاج الى السماع عن صاحب الشريعة ولهذا قد تنقضت الاخبار وجهوا فقد تنقضت الاخبار
الدالة على الحظر منها في الشريعة الثانية ما نص عن العقل من الاحكام الشرعية غير سماع منهم وعلم حدها منهم وهو يجب التوقف
الاحتياط مع عدم تيسر طريق العلم ووجوب الرد اليهم في جملة منها وما ذكر الله تعالى من ذكر عن الله تعالى على الرد على الاخبار
عن النبي فرع جاء بها من تحقيق الادلة الدال بذلك لعلم الاحكام الشرعية من الرسل وانزال الكتب ومن عرف قرائن الاخبار بالعقلية مع
القياس بذلك ومن الاخبار المؤكدة قد ذكرنا رواية ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام ما حديث طريق قال ان الله لم يكل امره الى خلقه الا ملك
مقرب ولا نبي مرسل ولا عبد امتحن الله قلبه للايمان فقال لمستقر كيف فارحم بالجميع فهم عليه الحديث وصفه رواية الجمهور
قال قلت تدعنا اشياء ليس فيها شيء من كتاب الله والسنة فننظر فيه فقال لا اما انك ان اصبت الموجر وان اخطأت كذبت
على الله وصاحبه يرشد عن ابي الحسن عليه السلام قال فنظر ابي ملك وترك اخاه يتيه فيه فقال ابي الحسن عليه السلام
الا الرجل ما اخذ فيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن ابيه فاخذه وهو حديث الفرق قال لها ما لم يوجد ما اراك كذبت الله قال ابي وانت
لا ارى ما اذا قلنا حدثنا عن رسول الله صلى الله عليه وآله بحديث يخالف الله الا عنه وذلك من الاخبار المتواترة عن الله تعالى

في تحقيقه

نوافقه لا من عقل في استنباط فاشرح في انفسها بما يوجد فهم عليه القبول والانقياد والتسليم لما يراد وهو احد فرق ما دلت عليه
الادلة الشرعية ورد ما تعارض فهم بعقل الكلام بالنسبة الى ما هو توقف على الشرع فيقف فتقول ان كان الشرع لم يكن العقل بتلك الحجة
ظن هذا المبدأ به العقل لهم الواحد الصف الذي تبين حقيقة بحيث لا يحتمل الاحتمال والا فان لم يعارضه دليل نقلي ولا عقلي فلا شك في كونه
يعارضه دليل عقلي اخر فان تايدا احدهما بعقل كان الترجيح للمؤيد بالدليل العقلي والا فان تكافأ وان تعارضه دليل نقلي فان
تايد ذلك العقل الذي بعقل كان الترجيح للعقل وان ورد في الحقيقة تعارض في النقليات والا فان الترجيح للعقل وفاق للمحدث
المتقدم ذكره وعذر للكثير منا بالنسبة الى العقل بقول مطلق اما لزوم به الغرض والحض ومن النظر ان الى عن شرائط الادوات
الغرض الحجة مع تحقيق الملك العقلي وان تنبه وجوده بين الانام فقد ترجيح العقل عليه الكمال والعالم الاكمل سرح تحقيقه وتحرير
لحقيقته وهو الجامعة الى العقل المستقل والمقدمات النظرية لا يكون حجة وجب الاتباع وجنف من مقامات التعاضد والتحاض بالدين العقل
ولكن يقول الى الامام فرض حجية حكم العقل مستقلا في الادلة النظرية العقلية اما ان يكون عرضهم به فهم حجة ترجيح العقل القطع
ظاهر الكلام السيد المحدث في الشرع الهندي ما نقل من حب الحق وكتاب الاقرار وعليه بعض عبارات كثير من الحدث الذي واما ان يكون مرادهم
به هو الاجماع والاجتماع في النظر الى المقدمات العقلية وان كان هو ترجيح العقل القطع فهو ارد وترك بتحقيقه فهو الحبيب على بعض
على ضعف في مقدمات مع تحقيق الكلام وتحقيق الحال الاقرار الكلي من العقل والقصد والتمييز في صفات الاستحقاق وغيره واما ان يكون
مرادهم من الكلمات المذكورة لظاهر الجمهور من عدم حصول القطع بالحكم بمجرد ملاحظة وقوع الخلاف في الاجماع القطع ما دلت عليه مرجحات الحال
واما ان يكون مرادهم من سنة محمد ابن ذكره لها السيد صدر في شرح الواضحة وسيأتي فان كان مرادهم الجمهور العدول فلا شك ان مرادهم
العقلية قد ظهر ان الامام من الله عليه السلام باعانته وان كان مرادهم الجمهور الى ان عدم جواز الاقتحام في مقدمات العقلية النظرية اما بدليل الشرع القطعي
لحكم العقل وعدم احاطته الواقع وسيجيء من الحق فيه فلا يجوز ذلك الاستناد عليه فيه الا في الادلة الظنية الشرعية الخبرية
فكيف الاجتهاد بما هو عليه فكيف ذلك ان يجوز وقوع الخطأ واحتمال الرجوع ان يكون الحق كلهم واما ان يكون بعض الحق
المقدمة وما ورد من ان ابن الله عليه السلام بالعقول وما دل على ان الناس مكلفون بالرجوع الى الكتاب والسنة فان ظاهرها يدل على عدم جواز
الاعتماد والرجوع الى غيرها من الادلة العقلية وما دل على ان الله لا يكلف الا ما يعلمه الله وما دلت الاخبار على ترك عقله عن حجة وكيف من حرج عليه وما دل
على انه على الناس بيان الحق وما يصدر الناس وما انزل الله عليهم وانه لا يضل قوما بعد اذ هداهم وما دل على ان الناس
والشبهات مصدرون وما رواه الكليني والصدوق عن زرارة عن ابي جعفر قال سمعت ابي عليه السلام يقول ان الله تبارك وتعالى قد اعطى
العقول جميع ما لا يدرك به جميع امره وفيه ما يعرف وما يدرك وما يأتيه فيما اليه وكيف يجمع جميع الحلال بدلالة اليه فان لم يعلم الحق فيما اتاه به وما كان فيه
الايمان الحديث وهذا الخبر الجيد بل على الاكثر ترتب ثواب على ما حكم به العقل وان كان على كونه اجابة فان الصدق لهم من الكمال وتحقيقه
العقل الحسن مجموع العدد جميع الكلام العقول على كونه اجابة من ان تعلق الى ترتيب مقدمته ونظر ومع ذلك فقد الامام على عرضه التي اذا
لم يكن من الادلة وما لم يسلك فيه من عرض عقله الجبار وكيف ان الاطراد المقدمات العقلية وما دخل فيه عليه جاء على منظور الجمهور
ان جعل العقل وان الحمد لله الذي جعلكم حجة والمعول الاعتماد عليه في الدين من يريد الهدى وهو اقرب من يجيب فيه فوز الكرام الى ما حصل منه
الكلام والرجوع الى ما كان عليه من تمسك بعد الاخبار الاستدلال اكثر تلك الاخبار الصحيحة الهادية على العمل بالعقل وما الاستنباط
وبعض تلك الاخبار ما يكون الاطراد في مقام الرجوع الى العقل بالقياس وتماميس الدين بالرأي والكلام ما ذكر العقلية ما
الرجوع الى الامام فما كان ذلك من الحكم الظاهر ان يكون ذلك بترجيح الظنيين ام لا فان كان محصل الاشكال على القياس ترجيحه التقصير في المقدمات

ابو داود على الاشكال

الاقرار والرجوع

غير مقدور ومعاقب على ترك فيه بالعقاب في الآخرة وان كان غير مقدور لقطع له بذلك حتى يعلم ان ظواهر تلك عبارته
تصوره القطع لا يجوز مع ان قوله ان دين الله لا يصلح بالعقول ان لم يكن مقصوده ان العقل لا يستقل بمعرفة الله تعالى
العقل وحسن الله بنفسه عن الاعتبارات والاعتبار ان دين الله ودعوة الطريقة التي جاء بها سيد المرسلين من عبادات وغيرها
لا يصلح بالعقول والادراك العقول العقل الناس الاكثر من جماع الناس من اصول الدين الا من اولوا العلم من اصحاب العقول
بيان تلك الطريقة وهي تلك الشرعية حتى يصلح العقل وغيره وان اراد من مقابل الجاهلية بانه يتعين لكون الزمان الذي هم
الجميع الناس الى الحق امر ردهم والدليل ذلك عيان بعض من يدين العقل من يكفي لادراك واقعه بالعقل على كون تلك عيان
في توجيه عادل مع تنبيه الناس الى ان الرجوع الى الكتاب والسنة فان ذلك حق والشبهة فيه فان العقل يجب عليه الرجوع الى الكتاب والسنة
ومكلف به ولكن غاية ما يدل عليه هو وجوب عليه قبل الجملة وفي جميع ما يستقل بادراك واقعه بالعقل على كون تلك عيان
حسنه بوجوب الرجوع في بعض ويسماوان ما يجب فيه الرجوع الى الشارع ولذا قال في مدلول عيان الكتاب بيان ما يصلح الناس في تعليمهم
وان اراد يجوز ان عيان امام معصوم يعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم فان ما يصلح وما يفسد انما هو العلم الرجوع الى جميع
والدليل ان ذلك لا يكفي العباد الى بيان الرسالة ووجود امام معصوم على خلاف ما عليه عصره والدليل وذلك على ما يصلح
ويفسد لا يكون بحجة العقل مع ان العقل انما يدرك بيان الرسالة ورد لطيفة الصدر فلكم العقل ابن راجع بالدعوة ابتداء فلا
ان بيان الرسالة اعم من ان يكون على لسان الشرع الظاهر على لسان من يكون على لسان الشرع الباطن الذي هو العقل
عليه بعض الجبر وهو ما عرف بحسب قوله لا تكليف الا بعد بعث الرسول اعم من الرسول اعم من الرسول والرسول
ثم ان حكم الشرع ذو بيان
وقد يعقل كما ذلك عيان
الى حد فيضيف الى الاثر
وانه الا يجتمع الا بيان
وانه الصحيح
بيان الاحكام
تعقل الاحكام
بالعقل
بالعقل
بالعقل

والوجه التوحيد ... على تقدير ارادة ما يعم مطلق الثواب ان يجعل ذلك على جهة الاحتياط فان الظاهر ان الخبر بقرينة قوله اعلم انك
وقوله تركوا في مقام بيان حال المقصرين في التمسك بالثقلين وما اليه ... ان من كان مقصرا في اصول الدين فرائضه الفروعية
انما كان تاركا ... بالاخبار بما الواردة في الترجيح على مخالفة على تكليف ترك ولايته والتبري من اعدائه وعدم القول بامامة الائمة
الاثني عشر عليهم السلام في الكلام في الانار واحبط الاعمال وعدم انتفاع صاحبها بها ولو نهاه بالدليل ... قوله تعالى ان الله لا يغفر ان
اشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا ... الشرك في عبادة الاوثان وبين الكفر بسبب جحد الربوبية والمولاة
للاعداء لان الاشراك بالله ... ولم يعبده وليا واما ... اعتقاد امرنا ونهينا ... الشيعة
بالله ... ذلك محض الشرك ... الكافرين الشيعة
... الشيعة ... الشيعة
وعشرين وخمسين ... فيلقون في النار ... الجنة ... في الدرجة ...
وغيرها ... مع ... على مخالفة ... والنهي ... الاخبار
... الكثيرة ... الاخبار ... الترجيح ... البيان ... الاخبار ... الترجيح ...
... على ذلك ... على مراق ...
مع انه لو كان بالفرادة ... يجب ... الانكار ... وان يكون مرادهم ...
حصول القطع ... النظر ... حصول العلم ... مكررة ... فيضم ذلك ... القطع ...
فيجب ان ذلك ... الظاهر ... الاتيان ... حصول القطع ... فيكون ... الشبهات ... ثم ان
لقد قدم ... الاصل ... الدراية ... مع ... مخالفة ... معنا ... الاخبار ... عليه ... الفهم ...
او لا يفرق ... العلم ... ما كان ... لعدم ... الظن ... الى ... الاخبار ... الاخبار ...
... الاخبار ... الاخبار ... الاخبار

لا يجوز ان يقول بوجوب جهة من الجهات الا بعد ان يكون الجهة انما كان يعلم الاحكام ويعلمها على مصدر ادراك عقله فاذا لم يكن
العقل طاهرا فيجب ان يلزم اسباع من طعن ما اذا كان النزاع انما هو في مطلق العقل مع ان توجيه الكلام الى جميع الاحكام
فوجه على عدم الكلام اذ لو العقل احد بان جميع الاحكام مدركة بالعقول الرجعية فان اردت بعض الاحكام وجملة منها فمنع ملازمة
لان استقلال العقل بجملة منها لا يمنع عن الباقي اذ ربما يدرك كثير من الاحكام بالعقل انما هي لو كانت ثبوت قطعي الشرع
ولا يستقل بثبوت شرع قطعي الا بالنظر عن الشرع الا في موارد ندرة قليلة فكيف يكون ذلك ملازما لبطلان الاحكام الشرعية
واثبات الكتب ثم ان السيد المدرت المذكور حكم في كل احد من شرح التهذيب في مادة تعاضد العقل والنقل بان العقل ومادة تعاضده
معه تقديم حكم العقل على النقل في الدليل وتقديم النقل مع العقل في الثاني وهو اتفاقي في الثاني وجب ان الثاني ايضا ويرد عليه
اولا انه يوجب عزل العقل النظري عن الحكم مطلقا على طريق الكلام الاشاعرة في جميع مسائل غير البديهيات الاجماعية
لو اتفاقا ضد حكم النقل ام لا فان الذي اوجب اعتبار العقل تعاضده بالنقل مع تصرفه عن فهم مواد الحقائق باوجه ثبت الحكم وعدم الاطمئنان
عن الخطاء في حكمه فان كان ذلك لا يجد شيء في نفس العقل تمام وجه الفرق بين صورة التعاضد والتعارض والتفصيل بين البديهي وغيره
وان كان ذلك لا يجد وجه العقل موافقا له فالاستناد الى النقل حجة بدون العقل ايضا وجه الحكم بتقديمه عليه ثم لا
قدم عليه فلا وجه لذلك الا كونه دليلا ومستند الحكم وان العقل الموافق له لا دليلية فيه فاذا فاوجه لتقديم العقل عليه في
صورة التعارض فان كون العقل دليلا في صورة التعاضد لا يكون دليلا في صورة التعارض ايضا كالدليل فانها
لما لم يكن دليلا عند تعاضده مع النقل لم يكن دليلا عند تعارضه ايضا ثم ان لازم ذلك حجية في صورة التعاضد حجية
في صورة انفراده عن التعاضد والتعارض ايضا مع ان ذلك قبول الحجية في الاول مطلقا وفي الفروع في كثير من الموارد اذ الجماع
العقلي في الفروع غالبا الا ما شذ وندر اما موافق النقل او مجرد عن الموافقة والمعارضة معه مع ان الهدف النزاع في حجية العقل
انما هو فيما لم يرد فيه نص عن قبل الشارع وان قبلت حجيته في هذا المورد فلم يبق لك نزاع مع القوم الا في صورة التعارض فان
كنت رجعت الى التفصيل فانه وجه حجية العقل في صورة الانفراد والتعاضد لكن لا يقطع هذا النزاع في البين ايضا لعدم
معقولية هذا النزاع بعد الاعتراف بالحجية في الصورتين حكم العقل ثم ان نظر ما اعتبرت كون العقل مورد العقل من الشك العقوري في ذلك
فاوجه تقريبك عليهم في اعتبار كون العقل مورد الرد وتقديمه في النزاع على النقل بان ذلك نهم مرال على ان الرد والاعتراض عندهم
بالعقل على ان الرد هو هذه الارادات المتوقعة على اعتبار حجية العقل الشرعي وعلى العقل المعارض على ما وجب الموافق اوضح لانه حصر حجيته
بقوله والا فان لم يكن مرجحا فان لم يعارضه دليل نقلي والا عمل فلذلك الدليل الراجح في جهة الحكم كالعقل البديهي
فان كان [illegible] فان قلت [illegible] فان اعترض العقل بالعقل [illegible] والا فلا شك
مما ذكرته قد ذكر في عدم حجية العقل النظري وقصوره عن الادراك والاعتراض وان هذا اصل لكم الادلة الموجب
التوقف والاحتياط مع عدم تيسر طريق العلم ووجوب الرد اليهم فان اسقاط العلم النظري من مرتبة العلم وكونه طريقا الى الحكم فاول
عليه الاكتفاء بالخبر الدال بالاحتياط والتوقف عند عدم العلم لم اذا كيف يجعل حجة عند عدم تعارضه مع دليل اخر وكيف يسمى الحجة بالدليل
لما لم يعلم من قبله فان لم يعارضه دليل نقلي والا عمل فلذلك ثم ان قوله فان كان يعارضه دليل نقلي اخر فان تاييد احد ما يعلم

فان اجمع

فان اجمع الحرمة بالدليل انتفاء واتفاق اشكال وجه الاشكال انما هو الدليلان تعارضا فيجب التوقف فيه يرد عليه ان صورة التعارض
ان كانت منحصرة بين الحكمين فلا اشكال لا وجه له بل يتعين في الحكم بالتوقف مع ان ذلك غير معقول اذ ما كان
حجة في باب الوصف ان وجدت الصفة فيه كانت حجة والا فلا فانقطع الامر حجة فرجحه كونه يقينيا وقطعا لا تعين الحقيقة
بشرع فتحقق القطع بتقييده بقطعية بحكم واحد من الخصمين موجب لقطع بقطعية عدم النقيض الاخر ومستلزم لمطلقا فان
القطع بان هذا بياض مستلزم للقطع بكونه لا سوادا فيلزم منه نفي السوادية مع سبب القطع فان تحقق القطع مع ذلك يكون سوادا فيلزم
منه القطع بكونه بياضا فيتحقق البياضية فيه مع سبب الجزم فيلزم منه ثلاث وجوه الاول القطع بكونه بياضا والثاني
القطع بكونه سوادا والثالث نفس القطع باجتماع البياض والسواد في البياض وهو متعلق لكل واحد من القطعين مع
تقييده محال والثالث نفس القطع باجتماع المتناقضين فانه لما ان اجتماع المتناقضين في حد ذاته محال فكذلك تعلق
العلم باجتماعهما محال ايضا ومن هنا يظهر ان وقوع التعارض بين الظنيين مع القول بالظن المطلق محال ومتنع ايضا
فان وصف القطع بالاعتبار الظن بالطرفين محال فيكون ان الحجة والمعتبر والطرف الاخر فلا يمكن تعلق الوصف بالحجية
فان لم يرد تعارض العقليين تعارض قاعدتين كليتين يحتجيهما فيرد حجة بان انتفت كل واحدة امر راجع
تحت نفسه فتفاوت هل هذا لان تعارضا فكذلك يورث العلم الاجمالي بالفساد ومقدمة فرعية مقدمة اما لم يتعلق السيد الناظر
فيه ومع ذلك يمنع ان تحقق القطع بالنقيضين مطلقا فيقول اعتبار ما ذكر فيه ما يظهر ما في كلام الرازي الحكيم في مقدمة
العراقي ايضا وقوله فان عارضه نقلي اخر وجب رده ما تقدم ايضا اذ القطع اذا اتحد بالاخر فان يمنع تعلق الخبر
الواحد والطرف الاخر قوله وان لم يكن في الحقيقة تعارض في العقليات يظهر منه انه جعل القطع مورد القطع مع انه جعل ما تقدم
القطع مورد القطعيات وتنافيه ظاهر قوله واما لو اريد به الاخص وهو الظن الاخص فلا يرد نقض ترجيح القطع عليه اشكال هذا
اشكال وقلة الاعتبار لمقدمة مع حجيته مع ان القطع حجة ايضا فيتعارض الحجتان ويقع الاشكال في تقديم الترجيح عليه فيه
انه ظاهر انه ظاهر بالاشتراك عليه وان كان مراد الرازي ما ذكره الشارح الرابع ان نظر من كلام السيد صدر الشريعة الرافعية حيث قال في باب
الحسن والقبح ما ملخصه انا اذا لا كنا بالعقل انه مستقل بالحكم القطعي وجب ان يكون مستقلا بالحكم على ايجاب الحكم القطعي لا يعتبر
القدرة الذاتية ولا فرض عدم الخلاف عليه ما يترتب عليه الثواب والعقاب وان ترتب على فعل الشرع وترك فوجب ان يعد فلا يكون ايجاب
الاوامر ما شرعية والحكم ان الحكم الشرعي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب او ما شابه العقاب مثل ما يترتب على الكراهة وليس الاطلاق الشرع
بالحكم فلا وجه لما يجيء تحقق الطلبية في الطرفين في الفاعل والكف والاخذ الخاص يعتبر عنه بالطلب يعتبر في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد العلم الحكم
في الشرع بان الشرع حاكم بما يحسن فعله او تركه وكذا ورد من الكلام ان فعله او تركه ورد من فعله فلا يترتب عليه الحكم وهو ان الشرع
بالحكم بالفعل بالعقل بالعقل السيد قول الحسن عندهم وكذا جماعة رابع بان الشرع وجب او حرام او طلب فعل من الفعل يعتبر
بالكراهة او الاباحة والامر والنهي من الشرع على المطلب الاخر بالعقوبة لا يترتب عليه الا ما في الثواب والعقاب لا يتحقق من حصول الحكم بان يثبت
فعله فرض انه الشرع الى خلاف الثواب وفي ترك العقاب وان ترتب على الشرع والتشريع وانه امر به ولكنه منع من وصول امره الا بالامر ما فلا شك
انه يجوز ان يتعبد السيد بعد ان الشرع وان يثاب العقل وان يرتب عليه امر الشرك بعد ان عقاب شيء يجوز له الاقتدار بان من الشرع وجب كما يجوز
نفسه العقل بالاقتدار وجب فلا يثبت فلا يثبت فلا لا العقل ان العقيدة بمثل هذا الشرع عن نظر لان الاسلام انما يجب على شرائع وكذا

ولان اتبع عن الدليل انتفاء

غائب اذا حصل الشرط واقبل بوجه ادعوته اخبرنا بالحق قول المعصوم او فعله او تقريره لا يجب فيه ادراك الحس بل يكفي ادراك الحس بمعجزة دالة على صدقه
فيتبين على حال الخبر ان ما اخبر به المعصوم في المنام فانه اذا ظهر بخبر من يعلم انه حكم الله بلفظ الخاص او العام والاقتداء به كان نظيره قبل
الامر وان صدر الامر والعقاب انما يتعلق على الطاعة والمخالفة وهما لا يتحققان الا في امتثال ما صدر من الامر او الامر
وما اصدره الا المكلف بعد ان يكلف فما لم يصل الى المكلف حكم لا تحصل الطاعة والمخالفة بالنسبة اليه وان صدر امره وصدر بالحكم
فانه يجب علينا امتثال احكام الله الا ان الشريعة السمحاء فرق بين الحكم الذي لا يمكن الحجة واسطة في تبليغه اولا يصل الينا الا بحجة
امتثاله بعد يكون في حيز الشكوك اما سكت الله فان تعرف عدم امر اولياء بتبليغه في فالحكم المكشوف لغيره والحجة
الحجة متعلق في نظر الشارع وان كان مطابقا للواقع وكذلك حكم لا يصل الى المكلف ولم يصل الى حجة يدل عليه فهو لهم
حرام عليكم ان تقولوا الشرع الى تتعوه مما قولهم فرد ان الله يغير سماع من صادق فهو كذلك اذا كذا او شهادة تصريح الامام
على الصدق فجميع الاحكام في زمن الاستتار لو لا ترى الله سبحانه الخبر المتقدم مع القطع بكونه مجعولا ومرضيا
عند الله فلا دليل اصلا ادلا يمنع الكفار طريق الطاعة والمخالفة بالسماع في الحجة ووصول الحكم الى المكلف في قبلة
واسطة او بالواسطة وذلك لان توقفها على ما ذكر لا يكون الا في جهة موضوعية الالفاظ فتحقق الحكم الشرعي بمجرد ان
اللفظ وما يقوم مقامه لا موضوعية لها في ذلك بل هي كاشفة عن مرادات الشارع ورضاه وسخطه في حق المدرك والمخاطب
انما هي على مراده فلو قطعنا بمراده في غير جهة اللفظ لكفى الحكم الشرعي ووجبت الطاعة وترتب عليها الثواب
والعقاب مع انه لا يدل على ان القطع المكلف بان الحكم شيئا مما تعلقت به الامر والنهي ولا يجب عليه تحصيل الحجة
الا تبليغ الحجة وتوسط المبلغ وليس في الاخبار دلالة على ذلك صريحا وكيف وقد ذكر نفسه في موضع اخر في رد ما تمسكوا
في قولهم بان اهل الفترة معذورون بان ما يقتضيه الاخبار بالدليل على انهم معذورين فالحكم بعقوبتهم بالعذاب
او الاكتساب ثم هم معذورون فيما لا علم لهم به ولا تقصير لهم في تحصيله وهذا الحجاج الا التكليف الثاني في الشرع الشرعي
والعقاب فلان الطريق في الطاعة موقوفا على التبليغ لا يكفي وجه في عدم معذوريتهم في ما يتعلق بربوبية او الاستناد بالرضا
الفسوق في التفرقة بين ما يعلمون وما لا يعلمون وما لا يعلمون اذا لم يدرك العقل القاصر الحكم وحكم بطابقه حكم الشارع ايضا فكيف
مع كون الواقع مطلوبا له ورضيه او سخطوا عنده والكشف فكذلك عند الله علم فلذا مرشد محتج الطالبة والطلب والاقتداء
والظن بالطريق الطاعة والثواب والعقاب وتجرد المكلف وعدم توقفه على الحجة يدل على ذلك ما دل على حجية
العقل وانه ما يعبد به الرحمن ويكتسب الجنان لولا الاجماع مع انه لا دلالة على ما ذكر سابقا في الادلة الاولية
في ان تنظير المكلف بالمعصوم جاريا في المكلف في المنام غيرهم لان دليل الرؤيا محل نظر لعدم انه لا يدل على الحكم خاصا
فرضي انقطع المكلف بان فلان رآه في المنام او المعصوم وقد امره ونهاه عليه بلفظ الشرعي وجوب الطاعة وترتب المخالفة
ان لم يكن ما امره ما وجد في الاحاديث المروية وان كان مسموعا بعد نقل ان القطع بالحكم الشرعي قطع المكلف ايضا في طريق
الاجماع المحصل او المنقول المتواتر فيوجب قطع ما لم يوجد في الاحاديث المروية او لم يصل الى المكلف فان ذلك ايضا
في كونه حجة عليه يجب اتباعه ويحرم مخالفته وما ذكر الله الاجماع كونه موجب القطع مرادا بمعنى فكذلك ما نحن فيه اللهم الا يقول
بعدم حجية الاجماع ايضا ولكنه فرية بعيد اولم يقل احد بان الاجماع المحصل والمنقول المتواتر ليس حجة وثابتا
انا لو تنزلنا عما ذكرنا وقلنا فنقول ان اذا علمنا اجمالا بان حكم الواقعة العقلية نعلم الاعتقاد بها فقد حصل يقينا في الحجة

لفظ

مضافا الى ما ورد في قوله صلى الله عليه وآله في خطبة حجة الوداع معشر الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة ويبعدكم عن النار الا وقد امرتكم به وما من
شيء يقربكم الى النار ويبعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ثم لو ادركنا ذلك الحكم اما بالعقل المستقل او بالواسطة مستقلة عقلية
فجزم في ذلك بان ما ادركناه بعقولنا صادر عن الحجة من غير الخلاف في تحصيل طريق الطاعة والالتزام بعصر الحكم الشرعي
استنتاجا بالعقل ما يدل عليه قوله صلى الله عليه وآله حكم من الواحد حكم من الجماعة فاذا اقتضانا بان الحكم المدرك بالعقل ما صدر منه
وبلغ الى الواحد في الرعية فثبت ذلك في حق الناس لما يقتضيه قاعدة المشاركة الجمع عليه فهو من تقييد يكون طريق العلم السماع
والوصول الى المكلف بطريق سمعي فانا اذا سمعنا نزول من المقام الى ذلك الحكم الطريق الطاعة بالسماع ووصول
الخطاب الى المكلف ولكن ذلك الحكم من الله يكون وصوله الى المكلف في التفصيل او بطريق الاجمال فاذا انتفى المكلف وحصل عنده الجهل
بحسن ذلك او قبحه فيستكشف شأنه مما امر به الشارع او نهى عنه لما يدل عليه قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان ويتوقف في
وانكره وفي العلم ان كون الحسن عبارة عن ما امر به الشارع او نهى وكذلك القبح المراد منه ما امر الله به والامر والنهي بالحسن
اذا كان منشأه الامر لا يصح اعتباره في الحسن متعلق الامر فتعلق به عليه فلو ان المراد منه ما كان حسنا او منكرا فيه
عند العقلاء فاذا استكشف العقل حسن شيء او قبحه لا يدل ان يكون ما امر به او نهى عنه عصر الله به مضافا الى ما دل من الادلة
على حجية العقل فيه لا يعني لذلك الامر ما يدركه ما في الطاعة الوصول او مخالفته وحسب السماع ورضاه وسخطه وجوب
الاتباع للمدرك الحكم بما امر به الطاعة وترك مخالفته والكسب في ذلك وصول الحكم الشرعي الى المكلف بطريق خاص عادي
وبالجملة لا مانع من كون القطع حجة سواء اتحصل من الطريق المنع او غيره من المقدمات العقلية الجبر بالنظر ولا تفاوت
بينهما في الحكم القطع المتعلقة عليه لجواز الاحتمال في المقدمات حيث يجوز تحصيل القطع او الحقارة له لكونه قطعا
الاتباع وانه لا يكون مخالفا لمقطوعه او المتأخر عنه لحكم الاعادة والقضاء ان انكشف خلاف قطعه
الفعل وما في الوقت او خارجه فلا فرق في عدم الاجزاء ولزوم الاعادة والقضاء بين ما كان مستندا من القطع او غيره
فحيث يقطع ولكن لو حدث الاعادة في محل القطع لوجود سلسلة الحجة في طريق الحجة المتن حيث امكن القول بعدم الاجزاء
على الاشكال ولكن الفرق بينهما في سر الاحكام الاوضعية ايضا مشكل نعم لو قطع في الحكم او في مقدمته عقلية قصورا او تقصيرا
باعتقاد خلاف الواقع من اصول العقلية كتعدد الصانع او كون الجبر الوسيلي خالقا او ارزاقا او انكار المعاد الجسماني او
المعراج الجسماني او اعتقد شيئا مما هو خارج عن الدين فلا شبهة في انه يخرج بذلك عن الدين ويحكم بكفره ونجاسته وخلوده
في النار ان كان معتقدا في المقدمات ونجاسته وعدم خلوده في النار ان كان قاصرا اعتقاد ما يظهر من كلام الشيخ
في حكم القاصر عن الكفر وان كان في احد وجوه القاصر على ما يجب تمسك بعض الاخبار الواردة بعضها ان ابن ابي عمير
باعتزال ورد عن الصادق عليه السلام عن عمر ابن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت قطع بحسب عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان
قال سئل ابو عبد الله عليه السلام قلت قطع بحسبان قال نعم قلت فقطع اربعا قال نعم قلت فقطع خمسا قال نعم قلت فقطع ستا قال نعم قلت سبحان الله يقطع ثلاثا
فيكون عشرون ويقطع اربعا فيكون عشرون قال يقطع ثلاثا ويقطع اربعا فيكون عشرون قال سبحان الله يقطع ثلاثا ويقطع اربعا فيكون عشرون
ان الله تعالى خلق الخلق الى الامر فاذا بلغ الحساب الى النصف وما بان الك افعل شيء ما شئت وانت اذا شئت تحقق قدرين
بقرب انهما وان كانت على مرتبة تحريم بان على الرواية الحسنة اخر سوء الحال بجواز التقليد الحكم عليه او على حجية ما علم بالعلم

لكونه سببا للكفر ونجاسته وغيرها

في بيان تعريف القطع والظن

[illegible]

[illegible]

[illegible]

العقود والايقاعات والواجبات التوصلية التي تتحقق بغرض الشارع بايجادها من دون توقف على نية واشارة
واخرى العبادات ومن ثم توقف استحقاق الاجر على نية القربة كالصوم والحج والنذر اذا عرفت هذا اما البحث في المقامات فنقول اجمالا
ان مقتضى القاعدة جواز الاقتصار في العبادات بالعلم الاجمالي في مقام الامتثال بالمكلف به وان لم يعلم بتفصيله لتحقق الامر بالاقل
العبادة والعبادية ومن يكفي في وجهه العبادية تحقق الاجمال والظاهر مع علمه بالجملة والعلم في الواقع لعدم تحقق الاقصد القربة
والظاهر عدم الخلاف فيه بين الاصحاب نعم ان علقت على الواقع او الاجتهاد او التقليد ان تحقق في حق من صحت عبادته وهي صحة العبادة
دون قصد القربة مثل ان يقول ان كنت مكلفا بالصلاة فهي قربة لعدم تحقق الصلاة في حقه ثم لا يجوز في هذه الصورة ترتيب الاثر عليه قبل التقليد او الاجتهاد
في اول الصورة فالظاهر عدم الخلاف في عدم جواز الاكتفاء في اول الصورة بالعلم الاجمالي وقوع الاجتهاد على الاحتياط ثم قبل التقليد او الاجتهاد
وجواز الاكتفاء به في آخر الصورة وهو ظاهر الاكثر بل الظاهر انه اجماعي وعن بعض الاصحاب التصريح بالاكتفاء بالعلم الاجمالي في اول الصورة
واما البحث في العبادات فيتكلم فيه تارة في عدم التمكن من العلم التفصيلي واخرى في صورة التمكن اما الاولى فلا شك في
جواز الاكتفاء بالعلم الاجمالي وتحصيل الاطاعة به حينئذ اذا كان له ثوبان احدهما طاهر والآخر نجس مع عدم التمكن من تحصيل الثوب الطاهر
فيجوز الصلاة في كل واحد منهما بقصد الصلاة الواقعية وكذا في صورة اشتباه القبلة بالمطلق مع عدم التمكن من تحصيل العلم والاشتباه
القبلة في جهتين او جهات يجوز له التوصل الى الصلاة في واحدة منها والاكتفاء بالصلاة في واحدة منها والاكتفاء في
المسئلة الاولى انه لو صلى جاز له التكرار لعدم تقييد وقتها بالصلاة شرعا وكذا في صورة تعدد القبلة حيث يجوز له التكرار بين فرد واحد من
الصلوات وليس له ان يقتصر على الاكتفاء بقصد الوجه مع القول بوجوب مقدمة الواجب لان هذا الحكم فان الواحدة منها مقدمة
لاتيان المأمور به او وجوب المقدمات العلمية لها اذ هو الاتفاق لها اشتراط الجزم بالنية وان كان خلاف الحق الصحيح من الاجماع
قصد الوجه فكل واحدة منها وان تعلق به الوجوب فيكفي فيه قصد اطاعة الواقع بشرط البناء على الجزم بالاحتياط بتقصد
الوجوب وقرينة واحدة والصلوة في هذا الوجوب وذلك والا فانه اجتهاد والا فلا يكفي اطاعة المأمور به الواقعي الذي ثبت في ذمته
فتصحيح الاستشهاد بالمرأة عن الواقع بفعله لكن يحتمل ان يكون نظره الى ان الشرع بجعل الاحتياط يندفع بالاحتياط اذا لم يتبع
غير مراد عليه ويحتمل ان يكون نظره الى عدم اعتبار الجزم في هذه الصورة لقوة شرط عليه وهذا الخلاف جار في الجزم
عند توجه الطلب بمقتضى حكمه وتعيين الصورة عرفا وفيه منع عدم توجه الحكم الاجمالي وانما هو في حال الصرف ويحتمل ان يكون
نظره الى ما اشتهر عليه من جواز التكرار في الاحتياط ويندفع بان محل النزاع انما هو في صورة تيسر العلم التفصيلي حيث تعذره مع
[illegible] ويحتمل ان يكون نظره الى الوجوب الذاتي ولكنه فرع تعذر الجدد واما الثانية
اما في صورة التمكن من العلم التفصيلي فيتكلم فيها تارة في صورة عدم ترتب التمكن في العبادة واخرى في صورة التمكن اما
الصورة الاولى فيتكلم تارة فيما دار بين الوجوب والاستحباب واخرى فيما دار بين الوجوب والاباحة اما الاولى فالظاهر انه اجماعي
الاولى وهو ظاهر دار بين الوجوب والاستحباب لا لاستفادة قبح القراءة الاولى في الصلوة وكالتسبيحات الثلاثة والثانية وغيرها
وبالجملة كلما لم يكن مطلوبا فيها وهو الاجماع ولكن لم يعلم وجه الطلب في الدوران او الندب فيقطع منه الاستحباب لكن
او لقدر من تحصيل العلم التفصيلي بالوجوب والاستحباب ثم الظاهر ان الاطاعة المأمور به على الثاني وفيه ان الاول لما صدق الاطاعة
بذلك عرفا [illegible] اذا قال المولى لعبده اطلب منك شراء الخبز فاشترى فرجع ان صورة الوجوب غير متشخص وطلب عرفي والوجه في ذلك ان المولى

لا ادري انه انما ارجع في العقد المستفاد من الطلب فيرون نظرا الى كون تخصيص الجزء بالترك او منع الترك وعدم الاخبار اما في جنس الاكتساب
فواضح اذ لا غرض لكون الشخص ان لا يحرك فيه انما لكون زائدا على ولا دخل لجواز الترك الى عن فضلا في اتيان العمل والفضل الاتيان به
واما على جهة كونه واجبا وفرضه فلذلك ايضا لان قصد العمل واتيانه على انه مأمور به مطلوب علينا يحقق العنوان الاول فقد تحصل
لا تشكل على ما هو الحق في تحصيل الغرض وهو تحصيل الرب وليس حصول الغرض عند الرضا بالترك وحرف العقاب
حالا به مقصودة الاول فقد عرفت ان اتيان الشخص مع قصد الشخص من الاتيان بالواجب الطلبي عند الوجوب في العلم نظرا الى عدم
قصد القربة به لان تحقق عنوان القرب انما هو باتيان العمل على انه راجح ومطلوب علينا ومقصد امتثال امره وموافقة طلبه واما
اتيانه بقصد العنوان بالثواب او المخلص من العقاب فخرجا عن محل البحث لان العمل الواقع له وما قصد
به وجهه فلا يصح عنوان الثواب او المخلص من العقاب فلا يكون مقربا اليه ولكن الاجماع والاقرار بجواز قصده وانه غير منافي للقربة
بين الاصحاب لان كون العمل مأمورا به قصد الثواب او المخلص من العقاب عنوان فيه قصد ذلك فيه من جهة كونه مأمورا به
الاتمام الامر اليه فلا يخرج قصد الثواب او العقاب فيه عن كونه اتيانا بالمأمور به والاتيان به امتثالا لامره ولما كانت هذه الطاعة
العبيد او امر المولى فان قصد بها الجزاء او عدمه لا يخرج الثواب على العمل المأمور به او المخلص والعقاب المترتب على تركه لا
الاطاعة امره والامتثال به بل هو تحقق الطاعة وفي شيء لكنه مخالف الحق وامر الشيخ الاعظم قدس سره بتقصيل [illegible]
[illegible] اتيان العمل بقصد العنوان الراجح ومطلوب علينا فرجحه ما هو مقرب العمل الاطاعة فيه فرق [illegible]
وعلى [illegible] الفعل المأمور به بالوجه الراجح بالمطلوب فلا شك ان الاول واما الثاني فصحيح ان حيثية المشخصة وجوه ثلثة
او ايضا عدم الحصول الاطاعة لا تتعين الوجه وبيان تعلق الوجه المعين وعليه الطلب الامر الاول وفي صورة [illegible]
تفصيله ويندفع بما تقدم من تحقق الاطاعة عرفا من دون ذلك وثانيها ان قصد الوجه شرط في صحة العبادة ويندفع بما مر ان كان
اشتراط الجزم بجهة تفصيل الاطاعة وبعدم الدليل ان كان المراد كونه شرط تعبدي مستقل في العبادة اذا لم يدل عليه الدليل فهو [illegible]
وثالثها ان العلم بالوجه في العبادة واجب [illegible] الوجه على انه [illegible] تفصيلا لطلب
مرتبة الطلب عبادة لا صح به الاطاعة في نفس كونه وجاهة في الطلب الاثر بدون ذلك وعن [illegible] الاصحاب [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible] الاجماع [illegible] الاطاعة [illegible]

بالنسبة إلى مطلق التكليف والحرج حيث جعلها في جميع العبادات والحرج منقطع عن حرجية الصلاة المحوطة بالمرتبة
الاولى والشك فيه من الاطاعة في المرتبة الثانية فتشكك من جهة ثبات القدر المتيقن الاجمالي بالتخصيص بالورود ان الاطاعة
لعلها بجميعها بل ان الاطاعة مطلقا التكليف المختلف من حيث الصلاة فتقول من بعد ذلك بحسب الاحتياط ترك الاحتياط لا يدل ان الاطاعة
الضرورية الاجمالية ثابتة في جميع وجوه الشك على وجه الحقيقي وان لم يجب الاطاعة بالاطلاق اذا امر الاطاعة وتكون الحكم بها مرتبة الصلاة
والاحتياط بها بنحو الضرورية الاجمالية حيث لم يجر الحكم بالمعنى به واما الثالث فهو من دار بين الواجب المستقل او الواجب
لقيام الطلب في حقه الحجة ولحقت بالتراتب وغيرها فاوجب في جزء الاقتران به والغاية مرتبة العلم الاجمالي فرجوع الى التخصيص وجريان
جهالة الواقع بعضها ان كان واجبا في الواقع لزم ان الاجتناب الواقع فيه قرائن العلم الصحيح فلا يكون الواجب في الواقع والحكم
حكم هذه الصورة الا التكلف من الصورة الاولى فالاولى مراعاة العلم التخصيص وعدم الاقتراض بالعلم الاجمالي لان الحكم الاطاعة عند العقل وما اجرى
الصلاة في الواقع وان كان الاشتغال من قبل الشك مع تردد الشيء بين ما يكون شيئا واحدا بالاجتناب الجزء لا تعلم بتعلق الاجتناب
بالعدم وان الاجتناب غير معلوم الشرعية الاجتناب الاطاعة فيستلزم ذلك صدق الاطاعة عند الاجتناب كيف ما اجتمع الواقع والحكم بالاطاعة
غير متوقف على ما ذكر من حكم الواقع وتكشف الواقعة صدق عليه الشك والاطاعة واجراء حكم المكلف به الواقع على الاشتغال اما
الصورة الثانية التي هي فيها توقف الاجتناب على التكرار في الصلاة العبادة مع تمكن المكلف في العلم التخصيص فالظاهر وجوب الحكم على حسب
ما الى ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاجتناب والاكتفاء بالعلم الاجمالي اذا توقف على تكرار العبادة هو الظاهر من الواقع لما عرفت من
جواز وعدم صورة عدم التمكن في العلم التخصيص الى فقد يجوز لمن تمكن في تحصيل العلم بالمطلق او بجهة القبلة او الثوب بالى ان يتوقف
وضوئه الى ان يقطع بترجيح احدهما بالمطلق او يصلي اربعة اجتهادات يقطع بكون احدها القبلة او في ثوبين يقطع بطهارة احدهما
والاوجه في ذلك عليهم في لفظ انما يظهر من حسب المدارك في المسئلة الاولى انه يجب تحصيل القبلة قول الاول بعدم جواز
الاخير وانما يكون مشتبهات ان يقطع بان احدهما المطلق مع امكان تحصيل الماء المطلق قال وما احسن الادلة لا يمنع وجوب حفظ
الوجوب فان ذلك الظاهر من مرسلة عن جواز الاكتفاء بالاجتناب مع توقفه على التكرار وبطلان الصلاة بعض الاجتناب
والصحيح بناء كلام بعض الاجلة في باب الميراث والاشتغال ان وجوب عدم تحصيل الماء الاطاعة بترك عرفا بل يجب الاذن بالفعل ذلك
للاجتناب سيما اذا كان اطراف العلم الاجمالي كثيرة ممكن ان يكون هناك عنوان انما واحدا ما مطلق فترك الماء
اعطى العلم والتكلف الاحتياط خصوصا في الاداء الى الوكرة لا تخرج العبث والنفقة فلا يصير كثرة مرير الاطاعة الواحدة
وكذلك لف حال من كان ثوبا واشتبه عليه بين الطيب فيجب تعدد في جهتين او جهات وامكن له الصعود على السطح و
مشاهدة القبلة فلم يفعل وصلى الى اربع جوانب او اقتصر الى اربع على وجه قطع بعدم دقة القبلة باحدها فان الظاهر عدم حصول
الاطاعة بفعله عدوا الاخير مع قصد الهرب بالفعل الجريان الغاية مشكلة الكفاية بسماع اخبار وجوب الاطاعة بالنية لعدم
تحقق الاتصال المحتمل عنها وان العقل حكم بوجوب ذلك ما قدمناه في صورة تعذر العلم التخصيص لكفاية العلم الاجمالي في مقام
الاطاعة عند تعذر العلم التخصيص فيكون الاجتناب الشبهة الصلاة لما قدمناه واما في صورة التمكن منه فهو المعتبر في مقام الاطاعة
او الاداء بالعبادات فالواجب مراعاة لزوم قضاء وغيره مع تعذر تحصيل الاطاعة بوجه وغير معلوم او معلوم الوجه مع الكفاية
الشك في صدق الاطاعة بعد عرفا كما في الاجتناب تحصيل العلم التخصيص لزوم تحصيل العلم في الاطاعة وعدم الكفاية الاجتناب
فيه مضافا الى الحرج العام الاجرة مع اول الامر والسؤال وتحصيل العلم مع امكان تحصيل الواقع بالاجتناب فيظهر من عدم الاجتناب
وبالجملة ليس ظاهرا في الفقه الاخذ بحصول الاطاعة لان الادلة الواقعية في باب الاجتناب التوسعة والعسر فيه فيظهر للواجب التقييد

الفقه

الفقه الاقتصاد تقريب حتى يستكشف في طريقتهم كيفية الاطاعة بوجه التقدير مراعاة العلم الاجمالي مع امكان العلم التخصيص مع وانهم
كيف يقصدون به تقريب وجه الكيفية ان العلم الاجمالي انما يتعين التخصيص مع ان الاصل اقوى العدم الاشتراع بالكفاية فرقون التخصيص
بالوجه فيشكل انه من قصد الاطاعة بالعبادة المكررة وهو بعد التخصيص ذلك مطلب ابدع لا يدرك تحصيل العلم التخصيص لعدم صدق الاطاعة
مع وجه التعيين اذ لا يكفي في الاتيان لما عرفت والثمرة العلم الطاعات الاطاعة تعدم التخصيص موضوعها فلا يصح الشك الاجمالي عند
الجواب فيه ان هذا الاثر يتعلق في انما يدرك صورة الحكم والعلم التخصيص واما حكم مراعاة العلم الاجمالي والاحتياط في صورة التمكن من
الظن الخاص فيتعلق فيه انه تارة البحث الاعلم توقف الاجتناب على الاشتراط واخرى البحث الاعلم توقفه عليه اما الاولى فالظاهر
لا تقدم في صورة التمكن من العلم التخصيص من حيث الجواز الشارع وعدم الشرع التعبد وكون الاحتياط ترك الاجتناب الذي هو قسمان
قسم من جهتين اولهما الاستهجان الاول اما الاشتهار من جهة انه لا ان الاستدلال مستفاد بمجيئه ومتعلقه بنفسه الاول يصح اعطاء
الاسلام في قوانين الطريقية الاجتناب لا لا جهة والتقليد وانما يظهر من العلم وتجويز الاجتناب الجهة الصور فانهم اذا اجتهدوا استهجانه الاجتناب
مشتد فالاول الاحتياط عدم تركه خروجه عن خلاف من واجب فلو لم يكن الاجتناب طريق عليه عدم ولكان العلم من حيث قبول الاجتهاد والتقليد لم يكن
وجه تجويز الاحتياط الجهة مرة وثانيا ان قولهم بان الشك مستفاد بمجيئه بمقلد غير صريح منهم بانه في قبول الاجتناب ومرجعه الجهة مرة
بان عدم المكلف اذا وقع من غير الطريقين الكرار اما مخالف للواقع واما موافق له والواقع اما ان يكون واقعا عن جهة صرف مطلق
محضة عن الاجتهاد والتقليد كان عدم عدم على حق قول ابيه او مقلده والفقه ان صار موافقا للواقع واما ان يكون واقعا على الحق الاجتناب
وشاهد العلم الاجمالي مع التعلق بها والطرق الاحتياط فيقع المعذر بذلك مطابقا للواقع فعلى لهم بان الشك مستفاد كيف ان يكون الاجتناب
الاول ان عدم مخالفة للواقع فان الحكم الجهة الاجتهاد او التقليد فان عدم الاجتهاد والتقليد فان عدم الحكم بالجهة
كان مخالفا للواقع في نفس الامر اذا وقع على طبق الاجتهاد والتقليد ويحتمل ان يكون مقابل التي في موارد واقع عن جهة صرف مورد العلم
الى الطرق اصلا لان يكون مقابل الاجتناب مع ان المعروف بين الاصل عن زمان الاداء مع الكفاية مطابقة الواقع في الاشتراك عن
لزوم مراعاة الرجوع والعلم بها والاجتهاد والتقليد فانه لو علم عدم تمكن مطابقة للواقع فعلى اذ التقليد الكون الجهة الجهل وكيف مطابقا
لما في الذمة من الظهور ذلك من جميع ما وقع من الادلة والاجوبة في الاخبار فرب مقام التصريح بوال الشك على فعل شرط في الصلوة وجهة
بالصحة وعدم الباس من ظهور فيه خلطه بعض الاخبار عدم لزوم قصد الوجه الخاص الصلوة في تمسك المشهور كرواية حماد المروية في
باب الصلوة فانه لو ان جميع الاعلام الكفيل المتعلق الكثير من المستحبات وطوارئ الجهات قال لم يجد احد ما حماد فان قوله
لكم احد في مقام البيان مع عدم تعرض لتشخيص الجهات والمستحبات الصلاة والبدع في كفاية الصلوة على طبق صورة وفي صورة
والدلالة ان ذلك تقليد بالصورة الذي من البيان فان قلت ان الاعلام لم يتعرض لقصد القربة ايضا قلنا وقوع الصلوة الصورة
تمام لم يكن مخصوصا على حماد فلم يجتمع الى التعرض لهم بخلاف تميز الجهات والمستحبات والجواز الصلوة واداء لما حماد رشد الى الطاهرة
صلوة حماد وعدم الشك ان ما تضمن الصلوة واداء الجهات الى آخر ويظهر من هذا الحكم كرات الكفاية الاجتناب عند العلم
العلم التخصيص ايضا لما يكفي وثانيا ان القول بجواز الاجتناب مما يسهم في القول في صورة التمكن من العلم التخصيص اذ العلم
التخصيص بين الواقع وبين الاجتهاد والاجتهاد والتقليد بل يتفاوت بالبقاء الاجتهاد عند الواقع مع وان لما يشترك بين الواقع
فاذا قلنا بالجواز فالقول بالجواز مما يسهم واذا لما لا نقول واما الثانية فالحق مراعاة الاجتناب العلم التخصيص

يتعلم

جواز الاجتناب الى عدم
ايكون من جهة صرف
لا يتوقف على الاجتناب

عدم الجواز

والوجه ما ذكرناه قدس سره واما حكم الاحتياط في صورة التمكن من الظن المطلق فلا هو ولا اشكال في جواز متابعة العلم الاجمالي
عند التمكن من الظن المطلق بدل العلم التفصيلي لجواز العمل بعنه لسد باب العلم لحجية الشرائط فيه كونه اقوى ولا اظهر احدا
او الطاعة او في باب ان العمل الظني الاحتياط حرج فان كان الحرج ظاهرا ان الاحتياط اشق طريق الشرعي العمل على طبق العلم
الاجمالي غير الاحتياط الحرج في العمل بالظن وان كان الاول فكذلك ايضا لان من جملة مقدمات الدليل نفي الاحتياط
بالعسر والحرج ومعلوم ان الحرج انما يوجب رفع التكليف والعمل اشق فيجوز العمل بالاحتياط مع علم العلم بالطريق
على حاله ومقتضاه ظاهرا جواز العمل بالاحتياط مع امكان تحصيل الظن وهو الظاهر والعجب ممن عمل بما ذكرنا في
باب الظن المطلق ثم يذهب الى عدم صحة عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد والاخذ بالاحتياط ولعل الشبهة من
جهة اعتبار قصد الوجه وقد عرفت فساده وصحة عبادة الحاطئ فيما مر فتدبر [illegible]
الرجوع الى الظن وترك العمل بالاحتياط كما عرفت فيما تقدم [illegible] بالعمل بالظن المطلق لم
يثبت من الدليل العقلي الجواز وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه واما وجوب تقديمه على الاحتياط فلم يدل الدليل عليه
ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا من جواز الاخذ بالاحتياط لدينا في المقام بجعل الطرق المعتبرة الشرعية واعتبار الظن المستفاد منها
لدينا ان قلنا بانحصاره ان الشارع لم يجعل الطرق ما واقعية جعل للوصول اليها طرقا مخصوصة عند انسداد باب العلم الاجمالي
يجب متابعة تلك الطرق المجعولة وجعلها كونها مجعولة لها فيها انما هو جهة سهولة امر المكلفين وايصالهم الى الواقع لا
انها جعلت موضوعة للحكم الشرعي بحيث لا يجوز الاعتداد عنها في الواقع وان لم يكن طريقا الى الواقع وراء تلك الطرق يجوز متابعته
اذ لم يدل الدليل على انحصار الطريق فيها وعدم جواز متابعة غيرها مطلقا حتى الاحتياط الذي هو طريق عقلي اليه نعم ان كان مشكوك
طريق ظني مستفاد من غير تلك الطرق المجعولة يمنع عن متابعته وهذا انما لا كلام لنا فيه واما لو تعلق الاحتياط على التكرار
فالوجه الرجوع الى الظن المطلق وتحصيله وترك العمل بالاحتياط لان الظاهر ان تكرار العبادة احتياطا في الشبهة الحكمية مع تمكنه
الطريق الى الحكم الشرعي ولو كان من الظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء مع ان جواز العمل بالظن اجماعي فلا شبهة
في صدق الادلة عليه وصحة جامع التكرار في العمل المشكوك فيه كما عرفت سابقا فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار حتى
عدم جوازه واعتبار الاقتصار على التفصيل في الاشتباه وقد ذكر من ذهب الى التعيين العمل بالظن المطلق
وترك الاحتياط عند كان التفصيل ولكن جواز العمل بالظن المطلق اجماعي لان الاحتياط في ترك هذا الاحتياط ايضا لان
هذا الاحتياط اهون من الاحتياط في ترك الاحتياط عند التمكن من الظن الخاص لما ان الاحتياط معه اهون من الاحتياط عند
التمكن من العلم التفصيلي لان الاخذ بالعلم الاجمالي اولا من الاخذ بالظن الخاص الذي يتبع معه احتمال مخالفة الواقع واما
الظنون الخاصة انما دلت على كفايتها عن الواقع لا تعيين العمل بها في مقام الاشتباه لان شبهة اعتبار نية الوجه
هو قول جماعة من المتأخرين بان الشارع انما امرنا بعمل الاحتياط في مخالفة ذلك وان لم يكن وجها لان اعتبار نية الوجه
لو قلنا به فلا نسلم الامر الظني بالوجه حقيقة او ظنا اما مع الاحتياط فلا لانه عدم لبنائه ولا اظن انهم يلتزمون بالعدم [illegible]

بل لو لم يكن

بنية الوجه [illegible] في باب الاحتياط اجماعا حتى من القائلين باعتبار نية الوجه لان لازم قولهم باعتبار نية الوجه
في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط [illegible] لجهالة الوجه في مقاماته فيلتزم من اعتبار الوجه فيه كونه لغوا ولا اظن احدا
يلتزم بذلك فروع الاول لا يكفي التفصيل في الصلوة [illegible] بل يجب [illegible]
[illegible] الاجتهاد [illegible] الاجتهاد [illegible] التفصيل [illegible]
[illegible] التفصيل [illegible] التفصيل [illegible]
[illegible] التفصيل [illegible] التفصيل [illegible]
[illegible] التفصيل

الذمة على ما توقف على غيره من الاطراف فاذا انضم اليها علم بعدم قصد الوجوب في الواجب الاحتمال عدم كون الوجوب من جهة
عدم كون في محل الاحتمالات ومنه يظهر عدم صحة قصد اطاعة الواقع ما يقال ان غاية الواقع فيكون اشد من جهله
وفي جميع ما في الاول الواقع الخامس لو توقف تحصيل العلم التفصيلي على فقد شرط من شروط الصلوة مثل ان الاول تحصيل
ثوب طاهر فقدر في الثاني الامكان لا يكفي لا يجوز فقد من فعل الصلوة بالتيمم فان قلنا بجواز تبعيض الجهل الاجمالي
الى اجزائه فلا اشكال في وجوب تحصيل العلم التفصيلي وتقييد في حقه وان قلنا بعدم جوازه فيشكل من جهة تزاحم الواجبين احدهما تحصيل
الثوب الطاهر والاخر فعل الصلوة مع الطاهر والاقوى مراعاة الاول لاهميته من جهة كونه مقدمة لصحة الاطاعة فيه بخلاف الاطاعة فيه
الاشكال من جهة عدم الفول باشتراط قصد الوجه وعدم جواز الاكتفاء بالاحتياط بسبب التكرار مع العلم بالتفصيل
السادس لو توقف تحصيل العلم التفصيلي بطهارة الثوب او الماء على اقتصار في الصلوة الصلوة الضيق الوقت
فالوجه وجوب تحصيله بنظر وجه ما تقدم السابع لو توقف تحصيل العلم التفصيلي بالاطلاق على ادراك ركعة من الوقت ووقوع
الصلوة في خارج الوقت مراعاة العلم التفصيلي بجميع اجزاء الوقت والاحتياط بتكرار الجماعة الشك عند [illegible]
[illegible] تحصيل العلم التفصيلي [illegible] الصلوة [illegible] تحصيل [illegible]
[illegible] بانه اذا التزم ذلك فخروج بعض الصلوة عن وقتها حينئذ لا يكون غير مشكل معه عن تحصيل العلم التفصيلي
ترك بعض اجزاء الصلوة اليه اجتناب الذمة مشكل على تحصيل الشرط بالعلم الاجمالي فيتبين من حقه الاسقاط عنه تحصيل ما لا يداه في الصدق
معه الاشكال ايضا بعد تمكنه لما عرفت اما الظلام والمقام الاول وجوب العلم اجمالا فرجحت [illegible]
حق المكلف وقد عرفت [illegible] في مطلبين احدهما في حرية الى العلم التفصيلي وثانيهما في وجوب الموافقة القطعية
وان اشتغال الذمة والمطلب الثاني من مسئلة البراءة والاشتغال عند الشك في التكليف وان [illegible] بالمطلب الاول فنقول ان
العلم الاجمالي [illegible] التفصيلي [illegible] الاجمالي [illegible] الاجمالي [illegible] الاجمالي [illegible]
لان الاجمالي الطارئ [illegible] اما ان يكون الجهة الحكم مع تبين متعلقه تفصيلا [illegible] ان هذا الموضوع المبين [illegible] الحكم الوجوب
او الحرمة مع العلم بعرض احد الحالين [illegible] الموضوع في الموضوعات [illegible] الشرب [illegible] الحرمة [illegible]
[illegible] المردد بين الواجب او الحرام [illegible] ان يكون الاجمالي [illegible] الموضوع مع تبين [illegible]
[illegible] بالاجمالي [illegible] الشك في انه متعلقه [illegible] الموضوع المبين او [illegible] الوجوب المردد في نفسه الصورة [illegible]
والحرمة المردد بين [illegible] الشرب [illegible] الحرمة [illegible] الشرب [illegible]
[illegible] الاجمالي [illegible] الشك [illegible] الاجمالي [illegible] الشك

الواجب فيه ومنها ما لو قرن بين شخص ثم اقر بها لاخر فانه يغرم قيمتها لثانيه لعين وجودها الى الاول فانه قد مر ذلك الا اجماعا ان
والقيمة عند واحد الطريق الصلة او الوجه فرجوع العين والقيمة فاذا اجتمعا اندفع فيبقى الاقر بثمن واحد لكن يجب ضمان
تمام الثمن الاخر الى الكون بعض ثمنه كما اذا جاء او القيمة المذكورة في باب الاقرار الواقع ومنها الحكم بالغصب مع العقد فيتبع
ضمين نفسه او ضمن على وجه يقتضي ان يتلف فلا يختلف في كون البيع الثمن العقد بعد او جاريتان وهو الشرع الاشتراك في المتلف
للعلم التضييع البصيرة ملك مشترك شيئا بعد او الجارية ولكن لو اتلف في كون الثمن الجارية بما فيه عشرة وما يتراوحه الحكم بالجارية
مخالفة للعلم التضييع به حرمان في ملك مشترك ومنها حكم بعضهم بانه لو قال احد الشريكين جاريتك جاريتي وقال الاخر جاريتي
بين الجاريتين وزن الجارية الاخرى مع انه لم تقصد بانتقالها عن ملك الاخر الى الاخر لا يغير ذلك بل يبقى على ملك
ومنها الحكم [illegible] بالغصب عليه المتبع القدر المغصوب عن هذا الامر وجهة الاشكال لو اراد مع قلة العلم بالتضييع حيث ان الاقرار جواز مخالفة بيان
الحرمة مخالفة العلم التضييع فالامر بحفظه التي تحفظ التضييع فتعلق اما الجواب عن المورد الاول فاما الجواب فاما لانه بعض
في الرجوع الا بالعلم فيما اختلفت الادلة فيه على قولين وظاهرها عند عدم البيان عليها او الدابة قول شارح غير معروف وثانيا بانه قول في
صورة دوران الامر بين المحذورين في الامر التوصلية كشرب الماء اذا كان مرددا بين الوجوب والتحريم فالجاريتان المعروف وضعيتان
والمتعين بالتخيير فيه فان مورده دوران الامر بين المحذورين الوجوب والحرمة فان العمل بالاحتياط او الحظر فيه تكرر
لا يلزم منه مخالفة عملية او الواقعة لا يكون في الفعل او الترك من ذلك ليس من قبيل القولين وان وقع في الجارية لفظ الطرف فانه يحتمل
بان المراد الاشارة الى الطرف الواقع للعدد اما بيانا والاصل عندهم [illegible] احد الطرفين في الحقيقة استظهارا احد الطرفين
فيكون غاية ما يلزم عليه ان المخالفة القولية لعدم التضييع الفعل او الترك في الامور التوصلية الا مجرد المخالفة القولية و
لا يدل دليل على عدم جواز المخالفة القولية المحضة اذا لم يلزم منه مخالفة عملية فان كان باختياره المكلف في الفعل او الترك يحتمل ان
يكون الواقع الحكم الاخر وان اختلف اختياره تارة بالفعل واخرى بالترك اذا كان الواقعة لا يجتمع فيها مخالفة العلم مع
والضمان بعضها الى البعض بان يقال ان جملة الفعل في زمان والترك في زمان اخر مستلزم للعلم بالمخالفة غير جائز لعدم خروج
الظرفين عن التقييد اذا اختص الواقع في الزمان الاول عند اختيار الترك في الحال او الترك الذي في المستقبل عند اختياره بالحال
خارج عن التقييد المكلف فلا يترتب على الحكم الاول الحقيقي الثاني الاحد ايضا خارجه عن التقييد والحاصل اجمالا عبارة توجب
او توجب ضرر في اصل البلاد او شرعي فلا يترتب في رفع الحكم الشرعي المتعلق بالمورد المتبع في البراءة والاستصحاب والعادة او الاصول
على مطلق الشرع لا يكون مطلقا الاصل مع اتفاق احد الطرفين كدوران الامر بين الواجب وغيره او الحرام وغيره
وان كان بعيد الشيخ [illegible] بالكل [illegible] فاعرفت وبجملة على العمل على ما يلزم فيه مخالفة عملية بالرجوع الى الاصل عند الشك في القدرة
واقعة غالبا في مقام الاحكام الحكم على صورة لم يلزم في العمل الاصل فيه مخالفة عملية لو كان المورد احد الطرفين والاحتياط
في ترتب الثواب بالحرمة والاباحة او مستقدر الاحتياط في دعاء الاستهلال واما القيد الصلة بالوجوب والاعتقاد
وعدم الاتفاق في العمل الجماعة البراءة فيها موافق للقول الثاني واما ان كان مرادهم من الرجوع الى الاصل [illegible]
فيه المخالفة العملية لما فيها يجتمع الاحتياط الحكم بكون الدوران بين المحذورين في صورة الجهة حيث كان المورد متعددا وكذا فيما اختلف

الورد منه لما لو اختلفا في مقدار التخيير من القصر والاتمام بوجوب القصر وبوجوب الاتمام او في مثل الظهر والجمعة بوجوب الظهر وبوجوب الجمعة
وكذا في غيره يكون الرجوع الى القرعة من الواجبات التوصلية اذا كان المورد متعددا وكان لكل واحد منهما محل عند المكلف كما في
الملاقاة والاعتداد فانهم اختلفوا فيه ولم يتعين انفصال بعضهم بالانفصال والحرمة والاخرون بعدم الانفصال وعدم الحرمة في
ذلك الموارد مستلزم للمخالفة العملية اما الاول فلان محل الجهة ان كان واجبا فلا مرجح لتقدم القرعة في حقه فتعلق بعدم القرعة
يتعلق بكونها عبادة وكذلك تركه رأسا وان كان حراما فتعلق بعدم القرعة نيابة فيه وان كان مباحا بدون القرعة فتعلق في زمان
في زمان الاخر نيابة ليستلزم مخالفة عملية بتعدد الواجبات التوصلية كما عرفت نعم يمكن ان يكون موافق الاصل في بعض الموارد المتعلقة الا
القرعة من الخطر جريان الاباحة لكونها توجيه فيعمل بعض الاصل فيه اذا كان المورد واحدا لا يلزم منه مخالفة عملية بتضييعه
حراما في الواقع وكون تركه مرافقا له واما الثاني فلان التكليف لما كان في الذمة باحد الامرين القصر والاتمام الظهر والجمعة
يتيقنا الاجتهاد احد الامرين من جهة ان الواقع من الاول على حصول علمه بالجهة بحيث لو تركنا ما معا لتعلقنا باستحقاب عقابين وفرض تركنا
الظاهر من الواقع في ضمن ترك الامرين فلو لم يكن احد الامرين وترك الاخر تفسيرا عقليا اذ ان العلم حاصل بوجوب احدهما
وحرمة تركه كذلك العلم حاصل بحرمة فعل الاخر ووجوب تركه فظهر ان وجوبها مستتبع العقاب كذلك حرمة فعلها مستتبع له ايضا وبالجملة
لا يجوز الاحتياط بفعلهما معا وبالجملة لا يجوز احد الامرين اذا ترك الاخر فعلا فرباب التخيير العقلي فلو تمسك بالاصل فيها وترك بان الاصل عدم
وجوب هذا وعدم وجوب ذاك وعدم حرمة هذا وذاك واستصحاب عدم الاشتغال مخالفة عملية يقينية واما الحالات فاذا كان
الورد احد منهما محل عند المكلف مثل ان يتخير بين الاتمام والقصر في زمان واحد فتمسك بالاصل [illegible] مستلزم للمخالفة العملية
الاشتغال في الاول والتيمم والجبائر في الثاني والاجماع مستلزم للمخالفة العملية وان كان مرادهم من الرجوع الى الاصل مثل قوله لكل القائل
فرض موضع المنع لا يعرف فرعه جواز عقد فرعه جواز التضييع في حكم العقل مع انه لا دليل على جواز من المخالفة العلم التضييع في تلك الموارد
والجواب عنه الشيخ بالتخيير في المقام بتخيير اذا تعارض الخبرين [illegible] بان الاصل [illegible] الحكم الواقعي فيتخير في الحكم
الاجتهاد في الواقع بالتخيير الذي هو الحكم للقولين من الخبرين بالعلم وثبوتا في حقه فالاصل الحكم الواقعي فيكون الحكم
في الحقيقة تخييرا في الواقع والاجتهاد الاستظهاري في حقهما واما التخيير الظاهري الذي حكم به بعضهم ايضا كالمحقق من الحكم فلا يخالف فيه لانه
بيان لحكم التخيير غير العالم بالواقعة عقلا مع تعارض في حقه واما الجواب عن مخالفة مع حصول العلم فلان كلامه وارد
على سبيل الاطلاق ومن حد الموارد الاخر يعلم فيها مخالفة عملية كما نبهنا عليه فلا يصح حمل كلامه على غير تلك الصورة فيما يريد عليه
ما اورده بعض الفاضل بالرجوع الى الاصل ويدفعه ما نبهنا في حل كلامه بان ما ذكره غير وارد عدم الجواب بالتخيير
واحد من الخبرين المتكافئين في باب الشبهة المحصورة وغيرها متفرقة في كون الاطراف محل [illegible] ودوران الامر بين
التضييع في بعضها وعدمه لما في الاول فيكون ما ذكرناه من الاشكال وارد المخالفة العملية واحدة فيما ذكره من حكم جواز المخالفة
العلم التضييع فيه مع عدم جواز احد الامرين فيه لعدم المخالفة العملية اثر في القول بجواز ما احد الطرفين مع مخالفة العلم التضييع
واما الثاني بعد الثاني الذي حكم بتضييع جواز ارتكاب احد المشتبهين في الشبهة المحصورة فالجواب عنه بان الاصول بارتكاب احد
لم يجد فيه علم واما ما ذكره من التضييع لانه لا مستلزم مخالفة تفصيلية على ظاهر واما قوله العلم التضييع منه بالمخالفة بالبعض
المخالفة لما لو اختلفا في مقدار التخيير بالشبهة الجارية واما الترتب تحصيل العلم التضييع بجزئية وطرف الاكثر به وعدم جواز الاحتياط في الوجوب

اذا كان الحصر [illegible]

وان كان [illegible] عدم جواز المخالفة القولية [illegible]

الصبر بتقابل تمام المبيع اليه لكون بعض ثمنه المبيعة قال المص وان القائل بجواز الاتمام بالعلم يتعلق الى هذا المعنى فيرد اللازم على الملازمة اذ كان
نظره مختصرا على تجويز الاتمام بالعلم بنفس المشتبه بان مرجعه عدم ثبوت منع عقده من مخالفة العلم الاجمالي ولم يتعرض للاستثناء فالمعلوم
منع اطلاق الملازمة فترجيحه وصريح عدم جواز مخالفة العلم التفصيلي من حيث العلم اذا كان الشراء المبيع بالمشتبه من غير ما واما
الواقع عليه العقد في مقابلها وقيمة بان يجعلها ثمنا له في عقد واحد دفعة فذلك مخالفة تفصيلية فلا يجب الحلف على المتبين
وغيره جزيقينا ولم يجد برق ملك الاخر فيما اشتراه اليه واما المورد الثالث وهو الحكم عليهم بصحة اتمام احدهما الجزء المبيع في
المشترك بالاتمام كحكم المولاك وحكم الجواهر في الجواب عنه ان عدم ضم سنة المبيع كما جواز مخالفة الواقع بان يكون تجارة
الامام عن الحدث شرط واقعيا عند الامام في صحة اتمامه به ومع ذلك يجوز اتمامه به فان الحكم بذلك مع ذلك غير معقول
لما ان الوجه في عدم تجويز اتمامه به عند المص وغيره العلم ابن نظر الامام من تجويز اتمام بعضها بالاثر انما هو الكفاية لصورة
الامام صحيحة عند الامام في صحة الاتمام به وان كانت الطهارة شرطا واقعيا لنفس الصلوة فان ذلك لا يضر في صحة الاتمام
لكونه مشروطا بالصحة عند الصلوة فاذا كانت صلوته صحيحة عنده فيجوز الاتمام به على هذا القول وان لم يكن جامعة للشرائط في
الواقع ولكن هذا القول خلاف الحق المعروف عند العلماء لانهم صرحوا بان صحة الصلوة مشروطة في الاتمام عدم كون
صلوة الامام باطلة عند المأموم اجتهادا او تقليدا فلو كان رأي الامام صحة الصورة مثلا ورأى المأموم وجوبها لم يجز اتمامه
به وكذا لو اختلفا في الاستحباب والوجوب وعلم الثاني بتركه من الاول وان لم يعلم فان مقتضاهم بالجواز عند بالاثر لصحة
وبالجملة فرأي الحكم بكون الاتمام مشروطا باجتماع شرائط صلوة الامام في علم المأموم وعدم كفاية صحة صلوته عند نفسه
لما هو الحق واما المورد الرابع وهو الحكم اما كم بتنصيف العين اشتراها رجلان وما يلزمه من جواز شراء ثالث للنصفين
فالجواب عنه انه لو كان مراد المص صورة عدم علم الحاكم بصدق احدهما والكذب الاخر اجمالا فذلك مما لا اشكال فيه لان مرجعه حكم
الحاكم بالتنصيف والا مرجعه شراء ثالث للنصفين مسلما لا احتمال كونهما شريكه فيهما في الواقع واما لو كان مراد هم حكم بالتنصيف
في صورة علم الحاكم اجمالا بكون العين مالا لاحدهما احد الاخر ولم يحتمل الشركة فيهما الا ومع ذلك يحكم بالحكم المذكور فلا يرد
في تخصيص ذلك من الرجوع الى كل منهم وعلى فرض تحققه فمحل اما على الشركة الظاهرة الواقعية او الظاهرية في قبل الشارع او
الحاكم وثبوت حكم المصالحة لذلك في حق المتداعيين فيما قبل الحاكم بتنصيفها او كذا لهما فيما بعد الحكم هذا بذلك هذا بالنسبة
الى الواقع المختص فرجوعه حكم الحاكم واما على جهة شراء ثالث منهما للنصفين فمع ثبوت المصالحة الواقعية فيهما في قبل الشارع
او الحاكم فلا يحتمل كون احدهما فيهما للنصفين مالا واقعيا لهما بالمصالحة لكل من المتداعيين فيجوز شراء ثالث لاشتغال الحق
المنصفين من مالكه الاصلي اما على ثبوت المصالحة الظاهرية والشركة الظاهرية فيه يحتمل حصول العلم بالتنصيف المشترى
عدم انتقال احد المنصفين من مالكه الى الواقع فلا يجوز لتصرفه فيها ولكن يمكن ان يكون الاحكام عرض الحق على ذلك
ونظره الى ان الاحكام الظاهرية في حق كل احد لها تاثيرها في ايراث حكم واعتبرة حق الاخر كما انه لو كان رأي واحد صحيح
المعاطاة ورأي الاخر بطلانها فاشترى المجوز شيئا بما يجوز للمبطل شراؤه ذلك الشيء منه وبصيرة ملك لذلك وللبائع فيه
عدم صحة المعاطاة فيه عند ولانه انما يؤثر في على نفسه وثبوت الحكم عليه في مقام الظاهر من عدم ترتيب الاثر عليه واما في رأي صحة
ورتب الاثر عليه وملك شيئا بما يقبض على ما رتب عليه من الاثر وترتب عليه اثاره من الملكية وجواز الشراء والانتقال الى الغير
والوجه وغيرها بل لو كان رأيه صحة البيع بالفارسية ورتب عليه الاثر ثم تبدل رأيه الى عدم الصحة لم يحكم بزوال الاثر السابق وبطلانه

بل الاثر

بل ترتب عليه اثاره السابقة وان لم يترتب عليه اثاره اللاحقة وقد مر في باب الاخراج ان الاحكام الظاهرية في الصحة حكمه ترتب الاثر
واقعا اللهم الا ان يتقرر في ثانيا الحكم بصحة السبب والمعاطاة الفارسية او المعاطاة مثلا في الواقع وعدم انتقال الملك
اليه فيه فالحكم بنفس الاثر فان فيه اشكال لا يرى الحكم بعدم ترتب الاثر لسابق ايضا ولكن اعلم جواز الشراء ما اشتراه بالمعاطاة
او الفارسية بما يعلم نفس الاثر وجهه بقيني من الاخر الاول الملك الاول للعلم بتقابل في مدركية الملك الاول وعدم انتقاله من الا
المشترى الاول ولكن الثاني ليس من الاثر المتبين من مرجع قبيل ما ثبت فيه الحكم الظاهري من حيث الملك الحقيقي او الحاكم بالصلح او التنصيف
فيكون [illegible] حق الاخر عند نظر تعرض البينين او اليدين او المقامين في الطرفين المتنقضية لا تتفق لكل واحد منهما
تمام العين من مرعاة لو لا مزاحمة الاخر فيحكم بالتنصيف فيقتضي لكل واحدة في نصف العين عند القائل عدة الجمع بهما الحكم اولا
فيرد اللغو والعلم لزوم الترجيح عليه فان مقتضى الحكم بقوله اهل بالبينة اذا القى رجحانه ولذلك يقتضي القاعدة فيثبت الحكم
الظاهري في حق كل واحد ويكون ناحية فرق الثالث بحسب الواقع وترجيح باعتبار القاعدة المذكورة في القسم الثاني في تعيينه
واما المورد الخامس وهو تعارض احد الدراهم في عند الرجل وحق متعدد بان يجب الدراهمين والدرهم فالجواب انه ان الظاهر
لحاظ الحكم ان الحكم مرتبك عنه مجتهدا فاذا هم وعدم وقوع تحقق في مرجحات الدراهمين او الدراهم بان الحالف له او الحاجب وعدم وقوع تصديق
والاقرار فيه لمن له وعدم قول الراجح ان التالف فيما فان على ذلك الصور يختلف باختلاف الدراهمين او التالف او التلف وغيره
لما لا واضح واما الظاهر حيث لم يكن بينهما تالف لم يكن بينهما تالف لهذا او ذاك فانه يكون بينهما تنصيف الدراهم الدراهم
بتنصيف اكثر الدراهم على حكمه ولكن الاشكال في ذلك احدهم او قد مر حجة ان الدراهم التالف بتنصيف قدر الشركة الاصلية بسبب التخليط بدرهم
بنظر عن امانة اليد بنسبة الباقي ثلثان ثلثان بنسبة مرجح الدراهمين وثلث على صاحب الدراهم لكون جهل الباقي بينهما الثلثان وهو درهمان
للاول وثلث ودرهم للثاني فيجب ان يكون التالف بينهما بنسبة الباقي لما حكمه ابن في المال المتنازع الاخراج الكلية والتعيين لما
ذكرنا ولكن الظاهر ان الخروج بينهما بحسب البعض وعليه فيشكل التعدد من العدد الدراهمين والدرهم الاخير والدرهم او عشرة وخمسة
او دنانير بل الظاهر ان سرور الدينار او دينارا ان دوينار في التقدير منه الى درهمين ودرهم ايضا مختلفة وبالجملة اذا كان الحكم على طبق
القاعدة وبتنصيف بعض فلذلك جزء الاشتراك على سرور وثانيا من حجة ان العلم اجمالا بان التالف الصاحب الدراهمين او الصاحب
الدراهم فرجعه احتمال الاشتراك فيها بتنصيف بينهما فاذا حكم بالتنصيف بينهما فيقول لعدم وجوب كون ذلك مصالحة فيه واقعية بينهما من
قبل ذلك الحقيق او فرقه الحاكم في باب الولاية الثانية وقطع النزاع بين الناس او مصالحة ظاهرية من قبل احدهما او بهما ايضا في الخلاف عن
حكم الحاكم بالتنصيف وشراء ثالث لهما منهما اما على كونه مصالحة واقعية [illegible] فلا اشكال مطلقا واما على كونه مصالحة ظاهرية
بينهما فيشكل في جواز شراء ثالث لهما منهما لانه يعلم ان احد المنصفين ما ينتقل من حيث اليه ولكن نمنع جواز شرائه او عدم نفعه للعلم بتنصيف
وعدم جريانه ما لا شبهة فيه من الاطراف مراد فرض تبرك الاشتراء من ملك احدهما او غيره مصحح على طبق تعبد وسيرة بالشك في تنصيف
احد المتعددين يلتزم بالاخر ايضا لجواز تشكيك فيها اذا كان فرض احدهما مانع عقلي او شرعي من الظاهر انهم لم يتعقلوا الا بالتنصيف الا بالتعدد
وقوع الفرض على عدم الاول ومن انهم لم يتعقلوا اليه لم ينصف احدهم جوازه واما المورد السادس وهو الواجب الكفائي
بالاخر فرجعه الى الاول العين والثاني التعبد فانه قد يدور الاجتماع العين والعقيدة عند واحد الا القرعة ذكر فالجواب عنه اما مرجعه حكم الحاكم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] حيث قال في جواب [illegible]
الاكتفاء في زكوة [illegible] بالمذهب [illegible] مع بلوغ نوع واحد من الجنس [illegible] المذهب الاكتفاء بما يتعلق المقال
الزمة وطرح المشكوك فيه للاصالة البراءة وبان الزيادة كما لا تجب تسقط الزكوة مع المشكوك في بلوغ النصاب
فكذا تسقط مع الشك في بلوغ الزيادة انتهى الى آخر قال وفي الدليلين نظر اما الاول فلعدم جريانه الا فيما لم يثبت فيه
التكليف اصلا اما ما ثبت فيه ولو بعد [illegible] فيه عن تحصيل اليقين [illegible] المذهب وبه يظهر ضعف الثاني لانه
قياس مع الفارق وهو تنجيز التكليف والبراءة الاصلية في الفرع وعدمه مسلم انه يكفي [illegible] في حكم الاصل
بعدم وجوب الزكوة الى آخر وجوبان [illegible] فيجب وجوب الزكوة وان كان لم يثبت التكليف فيه بعد فلعل عليه الدليل غير ما يقال فيه ان
بلوغ النصاب شرط ولم يعلم حصوله فالاصالة البراءة [illegible] وفيه ان مقتضى الادلة وجوب الزكوة في النصاب وعدم
ان كان النصاب في نفس الامر من غير مدخلية للعلم به في صحته وح فيجب تحصيل العلم والتفحص عن ثبوته وعدمه وتنقيح الامر والزم
بالمقدمة لكن ظاهر كلمة فروعه تعلقت عليه من الاصحاب الاطباق على عدم الوجوب [illegible] فان تم اجماعا والا فالاحوط
الاستقلاب او اخراج ما يتيقن معه بعدم اشتغال الذمة بها صرح به بعض متاخري المتاخرين وان كان ما ذكره لا يكفي الشرعية
لامكان دفع المناقشة بما ليس عليه [illegible] فلعله بناء على الاحتياط [illegible] الشك في النصاب الزام لمكان الشك في اصل
النصاب انما هو مورد البراءة لكون مرجعه الى العلم بالتفصيل والشك التفصيلي فان الاجمال فيه مردود وليس كالاجمال في الشبهة الموضوعية
حتى يجب الاحتياط وتحصيل اليقين لعدم ثبوت التكليف معه فالزام [illegible] وبعد الظهور ان الاصل عدم استصحاب الشغل [illegible]
اداء زكوة النصاب المعلوم في النصاب المشكوك فيه اذا لم يكن التكليف ثابتا في وقت من [illegible] وما كان ثابتا فقد برئ ذمته
منه بالاداء وادى زكوة النصاب المعلوم وبه يظهر ضعف تضعيف البراءة الثانية بانه قياس مع الفارق لعدم [illegible] ما
ذكره من الفرق لا يكون فرقا عليها فاحفظ واما ثانيا فبان قوله ان مقتضى الادلة الى فيه منع ظاهر لان كون النصاب
اسما للمعنى المخصوص لا يقتضي ثبوت التكليف وتنجزه في حق المكلف ما لم يعلم له العلم به وثبوت موضوعه فان الاصل عدم
الاداء امر الواقعية لا يجب عقلا ولا شرعا طريقة العقلاء الا بعد العلم بتوجهه الى المكلف فلذا ولذا قلنا فيما سبق ان العلم
موضوع في الاوامر العقلية والاوامر الشرعية مع ان جميع التكاليف بالنسبة الى العلم وجوب مشروط لا بالقدرة والقوة فلا يجب
الخطاب الا مع العلم لا لعاجز ولا بمعجز غير معقول فكيف يكون العلم من مقدمات الوجوب المطلق حتى يجب تحصيله
مضافا الى ان وجوب المقدمة شرعيا او عقليا انما هو بواسطة وجوب ذي المقدمة فما لم يعلم وجوب ذي المقدمة لا يعلم وجوب المقدمة
فان قلت مورد الاشكال في وجوب المقدمة عند من يجعل كون العلم من مقدمات الوجوب فيجب في حقه لانه من المقدمات
الوجوب التكليف ولم يدل دليل على وجوب مقدمته لانه لا يجب تحصيل التكليف وعدم وجوبه مما لا خلاف
مع ان الالتزام بالاحتياط والتحفظ انما هو لحفظ الغرض حيث يثبت التكليف اجمالا فيما يستلزم الشبهة المحصورة وهو انما
منه فرع بعدم البيان لقبح العقاب بلا بيان اذا لم يكلفنا الشارع بوجوب زكوة ذهب الشيء بوجوب الزكوة على النصاب
ووجوب النصاب غير معلوم لنا فلا يقبح الحكم بترتب العقاب عليه لانه العلم بكونه نصابا حيث يتحقق خطاب الزكوة فيه
فلا وجه لاحكام الاستقلاب والاحتياط مع الاجمال مع الفارق لان الاصحاب [illegible] الوجوب [illegible] ما ذكره
واما ترك الاحتياط والتفحص من الاطلاق بين بعض انه اذا علم اجمالا كون الواقع اما واجبا او حراما غير خارج منهما فوقع منه

الظاهر انه

خطاب آخر وهو الالزام باحد الامرين الفعل او الترك وبهذا يفرق عليه وبين الشبهات البدوية [illegible] بين الوجوب والتحريم
مشتد فاحد طرفي الشبهة وان علم اجمالا عدم التكليف بالتكليف [illegible] بين التكليف وغيره والتشريك في [illegible] الوجوب والاباحة الا انه يتفق [illegible] في العلم بالتكليف اذا التكليف في مثل الوجوب والاباحة غير معلوم لاحتمال الاباحة
التي لا الزام فيها وفيما دار بين الوجوب والحرمة معلوم اذ الالزام ثابت في كل واحد منهما فيجب الالتزام به باحتمال واحد اما
على ما [illegible] ودوران الامر بينهما لعدم امكان الالتزام بالجميع وفيه ان العلم بالتكليف اجمالا غير ناشئ في تنجزه في حق
المكلف ما لم يعلم كونه مجعولا شرعيا فتصديقه وترتيب الالزام باحد الامرين منهما غير موجب لذلك لان عنوان احد
الامرين غير ثابت في الخطاب بل امر متعلق في الواقع بالفعل معينا او الترك معينا مع انه غير معلوم عند المكلف فيجوز
على كل واحد منهما حكم الشبهات البدوية في كونها مجرى للاصالة البراءة واما ما دل على الالتزام [illegible] باحكام
الله تعالى وفيه ان كان المراد به الالتزام بجميع ما جاء به النبي [illegible] وما انزل الله عليه من الاحكام فهو حق ونلتزم به ولكن لا
مدخلية له في المقام لانه داخل في مسئلة الاجتهاد [illegible] في مقام العمل وان كان المراد به كون مورد الدليل وجوب الالتزام
بحكم الله تعالى في مقام العمل فعدم التسليم يمنع دلالته على المقام بل يقتضي الى ما هو الحكم فيه لتصديقه ويكون [illegible] او امر
الدال عليه في كون العلم ماخوذا في موضوعها عرفت سابقا واما ادلة [illegible] فمن ثبوت التخيير في الاخبار المتعارضة
[illegible] وانه قياس [illegible] الى ان الاجتهاد [illegible] مع [illegible] عدم الصدق في كليهما [illegible] كان [illegible]
التخيير [illegible] الاصل [illegible] كان احدهما [illegible] الواقع او [illegible] التخيير [illegible] رفع اليد [illegible]
الاطلاق على احدهما وفيه ان دليل ثبوت التخيير في الخبرين المتعارضين اما الاخذ او اخبار التخيير فان كان الاطلاق من عنوان التخيير حيث
كان يعتبر الخبران المتعارضان [illegible] التخيير في كل واحد منهما مطلق والاثر مطلق [illegible] الواقع يكون [illegible] بالعلاج فيكون
لكل واحد منهما ذاتي ومطلق بحسب الواقع [illegible] فيكون فارق الخبرين [illegible] الترجيح بين الخبرين [illegible] فالتخيير
في الواقعين مع استلزام ترك الاخذ بالحكم المتعلق بالتخيير في الخبرين المتعارضين [illegible] وهذا مردود [illegible] ليس [illegible]
الدرجة الى الحق والاحق اذا ثبت في الواقع [illegible] فيكون [illegible] التخيير [illegible] مع الفارق [illegible] وان
كان [illegible] التخيير بالاقتصاص والتخيير في الخبرين مع كون الاخبار [illegible] على الواقع [illegible] وجود مصلحة [illegible]
[illegible] حيث ان الفارق على ما اخذ به [illegible] الترجيح الى [illegible] مع عدم [illegible]
الاخبار [illegible] ولكن باخذ احدهما [illegible] الاخذ [illegible] الاخذ [illegible] اولا [illegible]
عن مقتضى الاصل الذي الرجوع الى الاصل في المقام فان دليل التخيير في الخبرين [illegible] ثبوته [illegible] الاصل [illegible]
الحرج [illegible] القاعدة انما يجب [illegible] الاصل [illegible] واما فيما عداه فيجب [illegible] مقتضى القاعدة [illegible] الرجوع الى الاصل
[illegible] واما ما دل [illegible] ذكرت دل على ثبوت التخيير [illegible] المقام فعليا ما لم يجد [illegible] والعلم [illegible]
[illegible] عدم الدليل [illegible] عرفت [illegible] الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية [illegible] الرجوع الى الاصل [illegible]
[illegible] ان [illegible] الاصل [illegible] في كل واحد من الطرفين [illegible] المقام [illegible] الاصل [illegible] تحقق [illegible]
باجراء الاصل [illegible] الاصل [illegible] في الدرجة المروية [illegible] الاصل [illegible] الاصل [illegible]

فتجوز ترك عن سراء الكتب المقدورة وتركها الى الفعل لعدم تحقق موضوعها حتى يثبت حكمها بل يتحقق عدمها لما مر فتفرض الاصل اذا بنا بعد
عدم تحقق الموضوع مع عدم مانع من جريان الاصل حتى يثبت عدم ذلك مخالفة العملية مات اصلا والا فلا يكون ترك الاصل مخالفة الشبهة
الحكمية لان مورد الاصل هو الشك في الحكم الواقعي وهو غير موجود فيه ان الاصل لا يكون شرعا الا مع تنجز الواقع منشأ لما ولا وجه فيكون
نفس اجراء الاصول فيها مستقلا في المخالفة العملية بما ثبت في خطاب الشارع باحد الامرين اجمالا يعني الواقع وان لم يكن معينا منشأ لتحقق
تفصيلا الا ان ثبوت الالزام واحدا معينا تفصيلا فيكون المنع عن تجويز مخالفة باجراء الاصول بخلاف الشبهة الموضوعية لعدم تنجز
اجراء الاصول فيها مخالفة الشارع بسبب علم اجمالي حرمت فلا وجه للمنع عن الالتزام بالتخيير والاخذ باحدهما ايضا وجه فيه وجه ثالث
الذي يرجع الى نظر التحقيق هو المنع عن مخالفة علم الاجمالي وعدم جواز طرح الاخبارين والرجوع الى الاصل فيه وذلك لان الرجوع الى الاصل
مخالفة لما يظهر من نص ثم ان كان ظاهر عدم الاجماع على عدم جواز الرجوع الى الاصل وطرح الاخبارين معا لانهم صرحوا بالتخيير
في بين احدهما ايضا وادعوا بالاجماع المركب اما في باب التراجيح فعند ذكر وجوه الترجيح واحدة قوله بين احدهما ايضا
جانب الحرمة وما يوجب الرجوع الى التخيير فيها ولم يتعرضوا لمرجح احد جواز طرحهما والرجوع الى الاصل فيه ولكن مع انهم الصريح في عدم جواز الرجوع
الى الاصل وطرحهما وما في باب الاجماع المركب فقد عرفت في باب تعارض النصين الذي ذكر فيه تفصيل الحق في الاصول
بان ظاهر كلام الاصحاب في عدم جواز الخرق اعم من ان يكون مستندا الى المخالفة العملية او العملية ولا يمكن ان يكون صورة الاجماع
فيما لا اجماع في حسب الاصول في تفصيله او مقام قيام الدليل الاجتهادي على احد الطرفين او مع المنع فان كلام تم ارادت في عدم
جواز الخرق على سبيل الاطلاق نزول الفرض لتفصيل المقامات وما نقله الشيخ عن فرض الاصحاب في مسئلة ما لو اختلفت
الامة على قولين ولم يكن للاحد ما دليل من كتاب وسنة القول بالرجوع الى طرح القولين والرجوع الى الاصل ممنوعا اذا لم تفرقا
غير معروف القائل فان الذي وقفنا عليه فرق كلمات الاصوليين ان الرجوع الى التخيير لما حكم به الشيخ الصدوق في الامة وتفرقة بعض الكتب
بين عنوان الاجماع المركب وعنوان ما لو اختلفت الامة على قولين حيث حكموا في الاول بعدم جواز الخرق وفي الثاني بالتفصيل
بين الرجوع الى الاصل والتخيير بجعل الاول على المخالفة العملية والثاني على المخالفة القولية مما لا وجه له لظهور ما ذكره من الشيخ
وما تكلمه كلام تم مطلقة في عدم الجواز ومطلقة عليه وهذا الورود ما في تفصيل حسب الاصول في باب الاجماع المركب في جملة ما ورد عليه
بان ما ذكره في جواز الخرق ومخالفة العلم الاجمالي بالاصول مما يأباه ظاهر ما اجمعوا عليه في عدم الجواز مطلقا لما وقع ذكر الاجماع عليه من
بعض العلماء ايضا واما ثانيا فلان نفس ثبوت الالزام الواقعية في الواقع وان لم يكن مقتضيا لوجوب الاخذ به
[illegible] وانه فرق في عدم ثبوت العلم الاجمالي عرفت الان الامر بظهور حكم الاخذ وطريقة الاخذ به وجوب
اطاعة الاحكام الواقعية على تقدير تعلق العلم الاجمالي مقتضيا وتوجيه ان التفصيل فتفصيل وان اجمالا لا اجمالا يعني الالتزام باطاعة
المعلوم بالاجمال مع ما يقتضيه التمام حيث كان الامر دائرا بين الالزامين وجوب الحكمان جميعا فيحكم بعدم الالتزام
احدهما مع وجه التخيير في باب اختلاط الواقع واطاعة لقدر الممكن قال التخيير في مقام عدم الامكان الجمع الاحتياط جريا لما
انه في مقابل التكليف التعيين فتم امر اثر وبالجملة مقتضى المخالفة الواقع عند العلم الاجمالي في مقام التزام باحد
الاحتمالين فرجوان تجويز الرفع الرد والالتزام بعدم الجميعا والمدعى يكشف عما ذكرنا ما انه لو قلنا عند عدم في مقام جواز الامر
بين الالتزام بالعدم او الترك بان الاصل عدم وجوب العمل ثبوت الالزام به والاصل عدم وجوب الترك وثبوت الالزام به
لعدوا اذا الاصول الجارية يقينا لما ذكر لك عند الانصاف اذا الاصول المذكورة انما هي مناف لما نعلم تفصيلا من ثبوت الالزام

فيه بالدوران بين التعلق بالعدم او الترك فيقول الالزام هنا مطلقا بالاصل من الاطلاق عدم تعلق متعلقه بخصوصه يكون الشبهة شبهة بالتعيين
والدوران عليه وهذا يظهر ضعف ما تمسك به المستدل في الوجه الثاني في المحتمل بالشبهة الموضوعية وهو التمسك بالاصول
الموضوعية اذ فيه ما ظهر ثبوت التخيير في طريقة المتعلق واطاعة الواقع المردد بهذا الخطاب مجرى الاصول علم سراء لكان حكم الام
موضوعيا لعدم جريان الاصل في مقابل الاستصحاب [illegible] وما يحمل انه لا عدم فرق عن الالتزام باحد
الامرين خاصا وسما في اطاعة المولى وادامره [illegible] بعدم الالتزام بالعدم والترك في تاره بالعمل
والترك تستلزم المخالفة العملية في الحقيقة اذ لا يقع فيها قرد زمان العمل والترك عبر انها عليها بتقدير الاباحة مع العلم بالحكم
احدهما في الجملة فان العمل والعدم والترك وان كان ذرا بين مخالفة ما ثبت من الالزام بالتعيين بعد ما مضى الى
انه الصدق مع ارتكاب احدهما المخالفة في ضمنها فان التجنب الظني بالظنون فيترتب عليه العقاب الاخروي
الفعل المتجنب للمحرم المحظور الواقعي [illegible] فيما سبق [illegible] وقد مر فيما سبق ان ارادا
صادف التجنب للمحظور الواقعي يترتب عليه العقاب بعد شرطه وان كان فيما لم يصادف يرتفع ما عدا مرد وجهه وذا تمام الكلام
المخالفة القولية واما الواستلزام العلم الاجمالي المخالفة العملية التي هي الصورة الثانية من الصور المتقدمة [illegible]
وعملوا اذا كان مورد الشبهة متعددا فان العلم يقع فيها تارة في الشبهة الموضوعية واخرى في الشبهة الحكمية واما العلم في الشبهة
الموضوعية فنقول اذا دخلت الشبهة بين موردين وجوبية او تحريمية فاما ان يكون فيهما عنوان تفصيلي تعلق خطاب مجرد
في الكتاب او السنة بحيث كان احد الموردين مصداقا له ولكن عرض له الاشتباه وفرق بين الكلام الجنس الشبهة [illegible]
بالطهارة والتمرين [illegible] بالعدل [illegible]
[illegible] وعنوان واحد يعمهما [illegible]
منها لعلم كونه مجملا للتكليف [illegible] تحت عنوان غير عنوان الاخر وتعلق به خطاب غير ما تعلق بالاخر [illegible]
بينهما خطاب مطلق مجرد في احدهما وان كان احدهما [illegible] مجردا فيهما [illegible] اذا الشبهة الحكمية بين نجاسة ثوبه او
وقوع صرت مرتكبا فاراد الصلوة في الثوب وبيع ملك مركبه فاحد الامرين توجه اليه يقينا اما لتصدق التجنب المتجنب واما
لتصرف في ملك الغير وما دورته موكلا على فرض مرة وحد العلم وهذا الفرض ما اذا لم يعلم تنزيله من العلم الاجمالي
التفصيلي واما لو تولد منه العلم التفصيلي لما لم يصل في الثوب المذكور وفي ملك الغير صورة واحدة فانه يقع تفصيلا
صغيرة اما بسبب نجاسة ثوبه او بسبب التصرف في ملك الغير فرض ان [illegible] فذلك غير جائز وهو يجوز مخالفة [illegible]
فيجوز له ارتكاب فرض الشبهة مشكلا بالاصل احدهما او كليهما ام لا مطلقا او في الصورة الاولى ام التفصيلي بين ما
كان الحكم في منع واحد مطلقا وجوبا او تحريما [illegible] فيجوز وبين ما كان مرتكبين فيما في اذا وقع
الشبهة في وجوب او تحريم وذلك [illegible] فالجواز او التفصيل بين الشبهة الوجوبية فعدم الجواز وبين الشبهة التحريمية فالجواز
احتمالات ثلثة بل قد قال بتنجيز محل ما ذكرناه مما تفصيله فاعلم انه ربما يقال بالتفصيل بين ما كان فيهما عنوان التفصيلي
فالاول بين الشبهة بحسبها بالاطلاق عدم الجواز وبين ما لم يكن فيهما عنوان فالجواز ويرجع الحكم في الاول بان ما يلزم الشارع فيه الاطلاق

فقد صدر منه وعلى ذلك من تقصيره غاية الدفع الشبهة في مصداق العنوان الجامع المنتزع منه الخطاب وهذا هو الوجه
عن الخطاب بالتقصير مع جهله الى المكلف عليه فيرفع ذلك عن الجزاء ويصير مصداقا لعدم الصدق في طرف الشبهة وان كان
مع قطع النظر عن الجزاء موردا للاحكام الا ان العلم بالخطاب التفصيلي الذي هو مانع عن ذلك لان الجزاء الصادق في الجهل مع
الخطاب المتحقق بالعنوان الجامع التفصيلي ولو على تقدير ثبوت سببين وذلك غير جائز يقينا واما الجزاء الاخر الصادق في الجهل
فان كان احدهما الاخر لا يمكن فذلك ايضا لا يجوز لعدم صدق العنوانين الجامعين الجزاء الصادق في الجهل وتمشي الاحكام
وان كان احدهما الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح فلا يمكن الحكم بالخطاب المذكور وهذا يصلح الاتيان عن تصحيح الصلاة
بالاشكال الاول ثم وان شئت قلت ان طريق الاول ثم عقده الشرعي عند العلم بالخطاب التفصيلي هذا ذلك وايضا
في الثاني ان الجواز مخالفة العلم الاجمالي فيما لم يكن فيها خطاب التفصيلي لما اذا تردد الامر بين نجاسة الثوب وحرمة الصلوة فيه وكان
حرمة مركبة وحرمة بيع حكمه بان الخطاب غير منجز لعدم صدق العنوان الجامع المنتزع منه الخطاب في الشبهة الموضوعية
البدوية فقد يكون مانع عن جريان الاصل فيما كان المانع منه هو وجود الخطاب وهو غير متحقق في المقام اذ الخطاب التفصيلي
حاصل الفرق فانه في مقام رد صاحب المدارك حيث قال بجواز ارتكاب الشبهة الموضوعية ونسب ذلك الى الاصحاب
ذلك بعد لهم بجواز المخالفة في بعض مسئلة واحدة اعني في الثوب المشترك وما اذا وقع الاشتباه بين نجاسة الثوب والعدالة
قال ما هو محل الكلام هو الاول وهو انه اذا كان بين المشتبهين عنوان معلوم ولكن من جنس واحد كالثوب
والشرب وغيرهما فانه يجري فيه المخالفة العلم الاجمالي فيه ونسب ذلك الى الاصحاب قال ولما لا شك ان الترك
غير لعينه فيه الجواز مع العلم ولكن التعدي ذلك فيما لو كان مثل الثوب والارض كليهما عن عدم الخطاب
عن ذلك الحكم بالجواز فيما لم يكن فيها عنوان فان الصلوة في الثوب وبيع ملك مركب مستلزم لصدور المخالفة العملية فلا يثبت
فرق الحكم الاول من جواز الاصل فيما لا مخالفة مع ان الظاهر ان ذلك من متفقين من طريق الاول ثم عند الجواز فان الظاهر
عدم الفرق عندهم بين ما كان يوجد في عنوان التفصيلي وبين ما لم يوجد فيه وذلك في مقام الاول عنه الخطاب
بعد زوال المخالفة العملية بالخروج فان ترجيح الخطاب بالتفصيلي فيجب المخالفة والاحتياط عنه ما لم يكن الطرق
في ذلك عند بين معلوم بين الخطاب ووقوع الشبهة في المصداق وبين تردد الخطاب بين الخطابين في لزوم المخالفة العملية
وعدم الخروج لكفاية الخروج عن المخالفة العملية مع ان من صحيح الاول ترك مصداق الخطاب بين معلوم لزوم المخالفة العملية
ثبت من الخطاب التوجيه في الخطابين بين المشتبهين يقينا فانه اذا جمع في الثوب وباع ملك مركب خاص يقينا اما لا يثبت الثوب
الجنس او خطاب بالتصرف في ملك الغير فلا لزم عليه ترك كما يجب تحقق المخالفة العملية لما ان الخطاب من متعلق الخطابين المشتبهين
ترك كما يجب لا ترك ولذلك الشبهة الوجوبية مثل الشبهة الموضوعية بين امرين له واحد فلم يجب المخالفة العملية لا يمكن
انما تشبه في وجوب منع جريان الاصل فيما كان فيه الجواز معلوم ايضا فانه في مثال المذكور انما اذا وقع الفرض انه اذا وقع
احد ما خالفه مانع في جريان الاصل من عدم الوجوب في الاخر من جهة الخطاب بالاحتمال المخالفة بالترك واحتمال الوجوب
لزوم الترجيح بلا مرجح وغيره مما ذكر ذلك لزوم الترك احد الامرين وتكرر الامر فيلزم ان المانع الترك الجهة
المثالين ان لزوم المخالفة العملية الثابتة في طريقة الاول في مقام الاول عنه وذلك ان كيفية المخالفة العملية تختلف

فانه ان يلزم من مخالفة العلم الاجمالي ولو غيره مقصد ما لا يستلزم من المخالفة

فرق جامع عن الشبهة الموضوعية فتصدق القاعدة المذكورة

باختلاف المقامات ولا يقدح في ذلك عدم معلومية الخطاب بعينه كما لا يخفى وقد يقال منع مخالفة العلم الاجمالي وجهه محض الجزاء
في طرف الشبهة مطلقا بظهور وجهه عامر وقد يقال بالجواز مطلقا نظرا الى ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية وان الخطابات متصرفة
الى المعاني وهذا او الصدور لترجيح الخطاب الى العالم وان لم يكن مرجحا له ويندفع منع وضع الالفاظ للصفات ولكن الامر الجامع
وما تحقيق ذلك وجوب الاول مقدمة وجود العلم لتحقيق ان الخطاب هذا الواقع يعني الاول مقدمة العلم والقصد في مقام العلم الاجمالي
الاول بيان طرف الشبهة بعينه عند الاول تابع لما هو الشبهات وقد يتصدى من الشبهة الوجوبية والتحريمية ان كان الحكم المردد فيهما من
جنس واحد وجوبا او تحريما وان لم يكن بعنوان واحد ضمن جواز طرح العلم الاجمالي وعدم كان الحكم الامر الجامع بين كون
الامر بين كون تلك الحالة منذورة وكون هذه الحالة عاصية ولا يخفى ان هذا الكلام من الشبهة الوجوبية
يجب الصلوة عليه الصلوة عاصيا من الجنس او الزكوة مثلا فالجواز وجهه ان ما كان من جنس واحد فانه لا يكون مع اذا ترك
مطلقا فان الامر في مثل الشبهة في وجوب الصلوة على الجنس او وجوب صلوة الميت قال الصلوة او الجنس وهذا وقوع الشبهة
في نجاسة الثوب وحرمة الغصب قال اترك هذا او اترك ذاك فلا يقال الصلوة او اترك هذا الخاص فيترك الامر في الشبهة
الوجوبية امر والمسئلة التحريمية من جهة عصيان الخاصة لخلاف اذا كان من جنسين فان الامر الصلوة من نجاسة الثوب
عنه فان الصلوة واترك مستقلان في الطلبية فقد يتنزع عنها قدر جامع والمطلوب هو الصلوة فيترك التفصيل في الجمع في الواحد
منها لما الشبهة البدوية فيجب الجزاء الاصل فلا واحد منها وان استلزم مخالفة العلم الاجمالي وفيه ان ما ذكر من تحقق الكلي
فرقة بينهما او يكون امتزاج الحكم في ما دار بين الوجوب والتحريم ايضا بالنوع الوجوب الاخر او اترك او اتحرم بالوجوب الترك مع
بنفاة جواز الامر فيه بطريق الاطاعة فان معصية المخالفة العملية في طرف الاجتمع الوجوب وترك الاجتمع الحرمة وما ذكر فيه
وقد تصدى بعضهم بين الشبهة الوجوبية والتحريمية فقال بعدم جواز طرح العلم الاجمالي في الاول وجوبه في الثاني ما ذكره بيان الوجه
مقدمة وهي ان الشك بعضا انما يتعلق بالعرض الاختياري وهذا مما لا شبهة فيه اذا الاضطرار بات خارجة عن التكليف جدا وعلى
فيظهر من الاول ان الفعل الاختياري انما يتحقق بالقصد والارادة اذا لا يعتبر في تحقق الارادة والكراهة والاختيار
الاضطرار ان نسبة اليه وانما الاختيار له ما اوقعه بالقصد والارادة فان يريد شرب الماء وطرشه بعد ارادة هو الشرب وبعد الشبهة
يقينا ان القصد والارادة لا تتحقق الا بالعلم بحال متعلق الارادة في الخارج فان ارادة الشرب الماء موقوف
على العلم بكون المشروب ماء فلو لم يعلم بذلك عن قصد كونه خلا او غيره لم يتحقق منه القصد شرب الماء عن قصده انما تعلق الشرب
الخل والتحقق كون المشروب ماء في الواقع فيخرج عن ذلك عن كونه خلا جيبا بالاذا تعددت هذه المقدمة فتحقيق ما ذكر فان
التفصيل بين الشبهة الوجوبية والشبهة التحريمية بيان ذلك ان المراد تعلق الشرط الصلوة الى القبلة بالقصد
القصد وجهه في الخارج بقصد ذلك انه ان كان عند عدم العلم فان قيل القصد في جميع الجهات عند الخلاف فاذا علم بجهة
الصلوة وجهة القبلة تفصيلا وجب عليه الاتيان به والقصد الى الجهة على ذلك وان اشتبهت القبلة في الجهتين فلا يمكن له القصد
الى الجمع الصلوة الى الجهتين والقصد الى القبلة الخطاب الوجوبي والصلوة الى القبلة الى جهة بالجهتين فان وقوع الشبهة
في الجهتين لا يكون الفصل في تعلق القصد به ولكن يتحقق بالقصد بالخطاب بذلك فيجب عليه الاتيان بالجهتين
الجهتين بالقصد فاذا قصد الجهة واحدة الصلوة الى القبلة وعلى تقدير مطابقة الخطاب بذلك فيجب عليه الاتيان بالجهتين
اذا كان بانيا بعدم اتيان الطرف الاخر فرضا وان الحق اتيانه الاخر لعدم ذلك
ايضا على سبيل الاتفاق بان الحق له
القصد الى اتيان الاخر بعض جهة
الاول بانيا بعدم اتيان الاخر وما لو
كان بانيا فرضا وان الاخر بانيا بالاتيان
فرذلك في عدم الجواز مثل الشبهة الوجوبية
عدد تفاوت عليه بحرمة عن مخالفة العلم الاجمالي

ايكار الفعل المقصود لكن ... ودم الحرمة الى الحقيقة لا يكفي الا بالقصد الى ايقاع الصورة الاصلية ... في الحرمة ترتب على ...
لكن ويحرم عليه مخالفته بترك احدهما او كليهما لان ذلك مرجب لمخالفة الخطاب المذكور مع الكلام الجامعة فثبت ان الشبهة الحرمية
مقتضية للتحريم كلا الاحتمالين جميعا وعدم جواز ترك الاحتياط واما وجه جواز طرح العلم الاجمالي في الشبهة الحرمية فهو ان الشرب
المتعلق لمنع عن ما عرفت فيكون متعلق الطلب لا بد ان يكون امرا اختياريا مقصودا والفعل الصادر عن المكلف ليس مقصودا ترك الفعل
حال كون الفعل مقصودا والفعل على فعل الا شرب الخمر او طلب ترك شرب الخمر المقصود ولكان مقتضاه الشرب الماء او طلب شرب
الماء المقصود وقال الدوامر والنهي امر للتلفظ وتبعه جماعة من المحققين الا ان الشرب الخمر الذي ليس مقصودا والملكف والله
اختيار له لكن الخمر الذي في اقصى البلاد او الشرب الواقع على وجه الاكراه او التلفظ للتلفظ لا يكون متعلق النهي ومطلوبا
به فلا بد ان يكون المطلوب به ترك الشرب الواقع عن قصد حتى يكون اختياريا اذا تحقق ذلك فنقول اذا شرب الشخص احد الدنان
المشتبه خمرا بالماء بانيا بعدم شرب الدن الخمر على السبيل الجزم والتحقيق فانه لم يقصد به شرب الخمر يقينا لعدم كونه معلوم الخمرية عنده ولم
يكن باقيا بشرب الدن الخمر لعدم شربه ... الا ان يحتمل منه ايضا القصد الى شرب الخمر المتحقق في ضمنها فيكون مورد النص فليس له فيما فرضناه
الا القصد الى شرب الماء واما كون المشروب خمرا في الواقع فهو من الامر الاتفاقي الغير المتعلق اليه القصد والارادة
فما كان معقودا ... واختيارا بالنسبة اليه ... شرب الماء لم يتعلق به النهي لانه انما تعلق بشرب الخمر ... شرب الماء ... وما كان
تعلق به النهي وهو شرب الخمر هو ... له وغير مقصود منه وكذلك ان كان لو تعلق له القصد الى شرب الماء ... الدن الخمر ... ذلك
ايضا فظهر ان ... على حرمة مخالفة العلم الاجمالي في هذه الصورة لعدم استلزامه مخالفة الخطاب بوجه ... ان مورد الخطاب
هو ترك الشرب المقصود ... لعدم مخالفة شرب الماء لان مخالفته انما تحصل بشرب الخمر المقصود ... لم يقع منه فلا يعد من مخالفته وانما
الواقع منه شرب الماء الغير ... خارج عن مقام الخطاب فلا من مخالفة العلم الاجمالي ... استلزام مخالفة
الخطاب ... محذور ... استدلوا بالمقدمة التي ذكرنا على ان القصد في الامر ... القصد ... على
القصد والمباشرة ... بل يصدق الغرض منه وان وقع بفعل الغير او على غير قصد ... الشرب والبدن ... الخطاب ... فاذا ثبت بالمقدمة المذكورة ان متعلق الطلب على المكلف ... بالقصد والارادة ... ان
بدل ... على ... حصول الغرض بدون ذلك ... على ... القصد ... الغرض منه ... المباشرة والقصد ... ذلك ... حقيقة ... او القصد المعتبر في القصد ... احد القصد العنوان ... القصد المعتبر
فيه المباشرة وعدم الاجتماع مع الحرام ... المباشرة في القصد ... مع ... بعض النفس ... الغرض ... المباشرة والقصد ... الاول ... الفاعل ... على ... بفعل الغير ... حصول الغرض بدون المباشرة والقصد لان نفس الفعل ... عليه كما ... الامر
يدل على لزوم ... بالمباشرة والقصد ... المقدمة ... المباشرة وقصد العنوان ... مقتضى ... الامر ... ذلك ... الامر ... الشبهة الحرمية ... مع قطع النظر عن ... الشبهة ... مع ... قصد ... المباشرة
... مع ... عن المقدمة ... الحرمة ... الشبهة ... مع ... عن المقدمة ... الحرمة ... المباشرة ... عن المقدمة ... الحرمة ... المباشرة ... عن المقدمة ... الحرمة ... المباشرة

وان قيل ان لها عنوانا واحدا التضييق الكتاب ولا قرائن تظهر على الصلاة اقامة الصلوة او مطلق على ما قيل ان الصلوة اسم لمطلق
مرددا بين الظهر والجمعة ولكن ليست الصلوة عنوانا حقيقيا لها ولا محيرة قرائن شرعية للحكم الشرعي من لفظ الصلوة على انه لم يطلق الصلوة
ولغيرها انما اراد من قبيل الاوصاف الجامعة لشرائط تقدم وتباينه المختلفة اثر كلا واحد منها مسنون صنوان مختلفان لا يجمع
والظهر والجمعة والعصر والعشاء والفريضة وانما فلا وغيرها من الافراد والمتباينة المختلفة المتمايزة موضوعا غير مختلف
اختلاف الاحوال فما تخرجه انما هو من قبيل ان الظرف بين الظهر تحريم الواقع بين وجوب الصلوة على انه لو كانت الصلوة
على ما يحتمل منها من قوله صلوا الصلوة لا كلا واحد منها فالشبهة لا يرد واحد في المراد لا في الموضوع والصدق وان كان
يتميز في نظر الناظر كون الشبهة في الظهر والجمعة مصداقية لعلم وجوب الصلوة يقينا والشك في كونها الظهر او الجمعة لكن في ادلة
فانها بما تحتمل ان ذلك الدال مقصود المتحقق اما ذكرنا ولكن مع ذلك لا يتفاوت الامر في حرمة الى لفظة بين مطلقة
الظرف التخصيص وجوب ان الامر بان الصلوة اتيان عدد بين عدد وجوب ان الظرف بين الظرف بين ما اذا استفدت
المخالفة العملية من نفس الجواز الامر سواء فيها من لفظة الظرف الامر بشيء توجه الى المكلف من جهة احد ما فلا يكون عاما
يقينا فضلا عن تركها والى الفعل بالعلم فان عدم جواز تركها علامة من عدم الفعل او ان كان غير محتمل جريان الاصول
في الشبهات الموضوعية لكن الاصول الموضوعية التي تجري لها ما عدا عنوان الظرف موضوعا فلا يلزم مخالفة الظرف
لعدم وان كان غير صحيح الفعل لما مر الا ان يكون احد موضوعا فلا محذور لا يقال ان الفعل الحكم الشرعي في جواز الاصول
لا جواز يكون من نفس الاحكام والظرف بالمرادة وفي مراد لا يجوز الا الفعل فلا الحكم مع ان احد الظرف بين ما تحرم وتحريم
الى المكلف يقينا فيكون نفس الجواز الاصول مخالفة له فلا يكون جائزا وهو ما يظهر ان الاصل الحكمة الشرعية في الشبهة
الموضوعية فلا جارية في المقام القائل الاحتمال الكسر الى المتضمن بين الشبهة الوجوبية والتحريمية لان مخالفة العلم الاجمالي وان كان
احد الطرفين في الشبهة الحكمية التحريمية كذا ان الشبهة بين حرمة سرب النتن وحرمة الغناء واجراء الاصل فيها وان كان فلا لبناء
على عدم الظرف الامر وهو فيما غلبت في الحكم الحكمي الثابت على السيد المتقين بخلاف شرب احد الاناءين بالتمسك على احد الحكم
الحرمة مع الجاري عدم الظرف فانه نفي لحرمة سبب لكون الاناء مشروبا مصداقا لعنوان الظرف العلم بحرمة الكبرى الى
بالدليل الشرعي فلا يكون مخالفة له بل اجراء الاصل في احدهما واجراء عدم الظرف الى الفرد التزام بالظرف العلم بحقيقة وان الحق
لم ان الظاهر بعد ذلك ايضا لكون الصلوة الاصل موضوعا على الاحتمال في الظرف بالاعتبار في الفعل وثبوته في الفعل على
تقدير فاذا ارتفع ذلك الاحتمال الكسر في المقام وتعيين الدلالة الاولى فيما الاحتمال كسر والتضييق بين طرح الحكم
بصورة العلم والاصول العملية فالجواز وبين طرحه بصورة الجهل بالاصول اللفظية فالعدم مثال الاول لما لو وقع الشك
بين تحريم شرب الماء وتحريم الغناء او بين وجوب الوضوء والمالك فلا العلم باحدهما لزم الحرام في واحد منهما فيتميز شرب الماء
او يترك الدعاء عند الكمال والوجه في ذلك ان الاصول العملية ما ثبت حجية التمسك بها بصورة الدلالة الشرعية فيعم الاصول
ولفظ الاصل في علم مقام لم يرد فيه بيان من قبل الشارع والدليل الى الحكم واحد في الظاهر بين لم يرد فيه البيان فيجوز التمسك
بجريان الاصل لانه الجواز وقد يكون معتبر الاصول الى الصلوة الاجمالي لما اذا ثبت في حقه وجبان ثم ارتفع احدهما واشتبه
الباقي بما ارتفع كالخمس والزكوة فانه مورد الاصل معتبر لا صحاب لبقاء والشك في الطرف واحد حتى يتحقق الرافع فلا يكون في امر الظرف

وشال انه

وشال انه فلا انه قد ورد في الخبار انه يجوز الصوم في السفر وورد في خبار اخر بانه ورد قرائن من السفر لا قال بعض العلماء بتقييد ما اطلق
ورد في القرآن انه قرئ عليه السلام في الخبر ثلاث ومن صام اربعة قرائن فركعة لا تزيد عليها على ما قاله وفضوره عليه السلام بصدد بيان المطلق الاخبار
بانه ما لا يجوز الصوم في السفر او ليس اربعة قرائن في سفر حرب ابيها باق على الحكم الاقامة فلا مرد في التصرف في احد المطلقين اما في قوله
لا يجوز الصوم على الكراهة وعدم عدم الصوم في بيان الجواز واما في قال ثلاثة اربعة قرائن سفر بارادة غير السفر او غير الرجوع غير سفر
وكون ذلك وبالجملة لا مرجح صرف احد ما عن ظاهره اذ كون الصوم حراما في السفر وكون اربعة قرائن سفرا وهو الاقامة في اربعة قرائن لا
يجتمع لان الاقامة تحقيق مصداق الحرام فلا بد ان يكون فعلا جائزا في الواقع الحكم الاجمالي وعمل باصالة الحقيقة في احد واحد من المطلقين
لا تكفيا امر غير جائز لان العمل باصالة الحقيقة فرع الظهور وحيث ان الحكم الاجمالي قائم بعدم كون ظاهر احد المطلقين مرادا لا يجتمع
الظهور منهما فيكون لصحة قرينة على صرف احدهما بعينه لصرفه عن ظاهره والقاء الاخر على ظاهره فلا يصح العمل على احد الحقيقة
فيهما جميعا والا لم يكن مراعاة الحكم الاجمالي وجها او من لفظة حراما وزنا ما لا شبهة فيه ولا اظهر احد التمسك جوازه ايضا اذا كان الحكم
طرح الحكم الاجمالي في الشبهات الحكمية المخالفة العملية واما لو لم يستلزم وان لم يكن ذلك مثال في الشرعية صلات فالمرضية صلوا رجحة
الوزن وان كان الحق عدم ايضا فما عرفت من جواز الاصل في موضوع مستلزم مخالفة الظرف لما عرفت ثم ان الكلام في الشبهة
الموضوعية والحكمية وحيث جاز المخالفة وجوبها في اصل التمسك في اما انها جميعا لكان في مقام التكليف الشرعية واما لكان ثابتا لما تحقق
القول بجواز المخالفة فيه فرض الشرعيات فوق عدم الجميع المستند اختلاف الحكم في الاول احد الجوازين بالرجحية والثاني الاخر وكون الجواز
في الاول الشبهة في الشرب المشتبه مع عدم جواز الصلوة في الشرب وكون الصلوة في الشرب الطاهر في الشبهة مع عدم جواز الاخر
مع ان الاحتمال في الواقع فيما احد الامرين يغلب اما ترجيحه احدهما واما التخيير او عدمهما فترتيب الصحة في بعض الاحتمال
الاخر مخالفة العلم الاجمالي لما هو عليه ومع ذلك فلا مدخل جواز ما لما مر فيما سبق جوازا ومحض الكلام في مخالفة العلم الاجمالي لو كان الجواز
مستندا الى مقدار او مراد وقت الشبهة في المرجع والصدق او المراد والطلب الحكم بالحرمة وعدم الجواز في تمام الحكم مع الشبهات الموضوعية
الحكمية واما الكلام فيما لو وقعت الشبهة في المكلف فنحكم فيها تارة في وقوع الشبهة في توجه الطلب في المكلف من جهة ان الامر بين
مكلف اخر واخرى في وقوع الشبهة في توجه الطلب من جهة وقوع الترديد وعنوان المكلف في نفسه اما الصورة الاولى فلكثرة واحد مشترك
في الشرب المشترك بينهما بين او بعد الحرام وفي حكمها كل مكلف يتقضا بتوجه الطلب وثبوت الاشتغال في حق احدهما لا بعينه كان
يعلم ان نفسه او صاحبه مشغول الذمة بعبادة او حق مالي له او للناس ولظهور الحكم في جميع ذلك مما لفظه فرض حكم واحد من فقول اصول
ان الظاهر في بيان الحكم لا بعد مراقبة الاول في بيان حكم واحد منها في نفسه والثاني حكم واحد كمسئلة الاقامة بالاخر
والشرائط مسئلة في الفصل الثالث حكم الثالث معها جميعا الرابع حكم الثالث مع كل واحد منها منفردا اما الاول فالحكم
كل واحد منها في نفسه فرض الفصل الشرع الشرعي مشروطة بالطهارة كالصلوة ودخول المسجد ووضع شرعي وقراءة القرآن والصوم
حيث انه مشروط بالطهارة فلا يجوز الكبير وغيره فلا يجوز من يشتبه طرفه الطهارة التمسك باصالة الطهارة فان الحكم
عدم كون ذلك جنبا وعدم كون مكلفا بالاغتسال وعدم حرمة دخول المساجد والاصل الاباحة في حق ذلك في حق الطرف وقد تمسك
بعض مشايخنا العظام ان الوجه في ذلك ان اصالة الطهارة في حق كل واحد منها الاصل على ما فرض لان يصح الصلوة بالاخر
واحد منها بالاجماع في حق نفسه جزما من جهة وليس لشرعا لان كل واحد لا يصح الجواز الاصل في حق نفسه كذلك يصح الجواز في حق
صاحبه ايضا ولكن مع ذلك يصح التمسك بالاصل نفسه والاصل في حق صاحبه لان مقتضى واحد صحة صلوة نفسه
ولا يتقيد منه الا بطلان صلوة صاحبه حتى يحصل الشك بين ما اذا لا تثبت الملازمة الواقعية بين اللوازم الشرعية فقط فلا يتقيد مقتضاه

عن موردها لكن بنسبة الى مراد الحق ثبت فلا يكون مختبرا اقوى لا يبعد قول بعض المشايخ من الصواب لا يبعد عدم جريان الجواب
بعدم تعلق حكم فرجهته بالمكلف لا صحة متعلقه ما نفس الامر عند فرجه فلا في الشك في صحة الترب او الرض في الفضل الجارة
فان قوله باصالة عدم صحة الترب واصالة عدم صحة الارض كلاهما صحيحان في الواقع الا ان الثاني لما لم يكن مرتبا للحكم في
حق المكلف فهو صحيح عند جريانه وعدم اختياره عند التعارض الذي يوجب الحكم فيه حيث لا يتعلق به الحكم لا يعارضه شيء اخر واما الاول
فرجهته حكم الا المكلف فيتعلق في صحة جريان اصالة عدم المعارضة عند اما فرجهته ثبوت الحكم اولا بالتصحيح فرجهته فلا في مسئلة
اتيان احد بالاخر واما فرجهته جريان الاصل بين الطرفين فلما فيه لو فرض ان الطرفين لا يعلم في الصحيح فاراد الطهارة بعد تعلق
اصالة جريانه فانه يعلم اجمالا ما يبطلان صلاته بخلاف صلاته او حرمة اعطاء الدراهم الصحيحة على حين مخالفة الاحد
الطرفين لتعينه فظهر انه لا يجب حكم شرعي في حقه وقع التعارض بين الاصلين وان لم يرجح الاصل فالتعارض ويظهر الحكم الاخر
بحكم الخارج ما هو الحكم لو وجب الاحتياط في الشبهة المحصورة وعدمه في واحد من الطرفين ان التعارض بينهما انما يتحقق لو كان الحق
في الحكم المستفاد من الاحتياط ان يجري اصالة عدمه مرا الاحتياط مطلقا او اجراء مطلقا وعلى كل تقدير يكون احد الاصلين زائدا اي حق عدما
والاخر مع عدمه فلا يكون مراده الثاني نظرا الى ما ذكر في نسبة حق الاصل الجاري في مورد الشبهة المحصورة الى الواحد الاخر
وتشبيه احد الاصلين بحكمه فان الظاهر ان هذا الكلام منه انما صدر مع تعيين الاصل وما يجعله المذكور منظورا فيه عدم اختلاف بعض
مراتب الاختلاف الفاعلية في احد مورد الشبهة حين ما خرجت من ثبوت الحق منها فرجهته بعض فرجهته ثبوت الطرف
وكون مرجع الشك في الطرفين في الشبهة المحصورة وعدم ثبوته ولكن مرجع الشك في التكليف في الشبهة البدوية في واحد من الطرفين
الفاعلية في الاول الاحتياط وفي الثاني اجراء الاصل لا مقتضى البعض الوارد من عدم واحد منهما وقد عرفت ما في الاول من الاحتياط فيما تقدم
واما الثاني اي حكم الواحد بالنظر الى انفراده اخر اكثر منه في الصورة يحتمل بعض القول في ذلك ان الحكم فيه في الواحد اذا
اشترك مع الاخر وتحقق به فان ذلك كسبا لتوهم العلم بالخطاب التخييري او احد الطرفين بحيث يلزم فرد ذلك الفعل في نفسه
فعدم الجواز في حقه متعين والا فلا ما في الجواز تفصيل ما ذكر اما صورة توهم العلم بالخطاب الصحة التخييري ومخالفته فلا تمام
احدهما بالاخر فاما مع العلم بتفصيل بطلان صلاته وجهين كون فاقدة لشرط الطهارة اي من الشروط الواقعية
اما فرجهته نفسه او فرجهته امامه لان الاتيان بالجزء الفعلي في حكم فعل واحد بالنسبة الى الامام يجب عليه مراعاة الشرائط في حق
الامام فلا يجب عليه مراعاتها بالنسبة الى الخارج نفسه لو وقع سفرا فصلاته اتم فرجهته لا يجب عليه مراعاة الشرائط في حق
لشرط الطهارة الا مع قبل احدهما وذلك نظير علمه بطلان صلاته لفقد الطهارة فرجهته فقد احد الشرطين الطهارة او الاستقبال
او بسبب ترك الكثير نسيانا او فعل مبطل عمدا العلم تفصيلا بان صلاته هذه غير ما مرجهه فيه قبل الزوال ومبعوض له واما صلاة
الامام فلا قبح فيها اذا الخارج لا يعتبر عنده من شرائط صلاته لفقد شرائط صلاته ما مرجهه اذ لو علم تفصيلا بطلان الصلاة
اما مع عدم الاخر بصلاته بعد فرض حق اما مع العلم الاجمالي بان الاول الظاهر في حق كل احد وجهة صلاته والاعلم
فلما مرجهه في حق الاخر واما فكيف في صحة الاتمام صحة صلاة الامام في الظاهر عند الامام ومرجع ذلك الى اعتبار كون شرط
الطهارة الخارجية فرجهته الامام شرطا على الاصل معزل عن التحقيق اذ الحق ان الطهارة من شروط الواقعية
لا الفعلية وقياس العبادات على المعاملات حيث يشترط الاصل عن الواقع لا ما في فرجهة صلاته الواقع الصحيحة

وفيه

وانظر الى المسئلة المذكورة على احد الاخر واما ادخال المسجد فانه يعلم تفصيلا بمعرفته هذه الحركة الشخصية منه وكونها مخالفة لحكم
التفصيلي المعلوم الدال على حرمة ادخال الجنب المسجد نظرا الى ان الطاب المتوجه الى الجنب بعدم حرمة ادخال نفس المسجد
فتقول عند ذلك الحركة منه محرمة فرجهته كونها ادخالا للجنب في المسجد اما فرجهته نفسه او فرجهة الحصول فيه ويتفرع عليه بطلان
طواف الاعلى الطواف بالبيت ودرجهته في ظرفه فرجهته انه من حيث دخوله المسجد مع هذه الحالة فتكون حركته في المسجد منهيا عنها وتحقق
في الحدود فرجهته للنهي واما طواف الحصول فالظاهر فرجهته لعدم توجه النهي اليه فرجهته الدخول الى المسجد ولو كان محرما فرجهته
دخوله المسجد واما فرجهته اعانته على اثم صاحبه فهذا الذي حصله فهو وان كان محرما فرجهته الحيثية الا ان الظاهر انما تعلق مع الضرورة
في العبادة دون كون صاحبه فلا يوجب الفساد لان محقق الطواف الذي هو حركة اما من حصول البيت لا يكون استقرار الحصول
في ظرفه ودركه بعد حتى يكون انما من متوجه الى العبادة ويمكن ان يقال ان حركة اي محسوب في اصالة والمحل انما
فاذا حرمت توجه النهي الى عبادتها جميعا ولهذا ان الاظهر واما بطلان فرجهته حيث لم يكون الطواف مشروطا بالطهارة فتدفع
انما يتم اذا فرض علم الدخول احد عبد طهارة مرجهه وطهارة نفسه فلا ضرر ولكن في صحة طواف نفسه سواء في الاثر والحصول و
لما يتفرع بطلان اجارة الحصول الحاصل من دخول المسجد او الطواف على اشكال نظير وجهه ما سنذكره واما الصورة الثانية
ودرجه قوله العلم بمخالفة احد الطرفين فلما حد احدهما فرجهته وادخاله المسجد لو كان فعل الطاب المتوجه الى الجنب حرمة دخوله
المسجد فلما كان ادخال الجنب الى المسجد حراما ايضا فتلك الحركة الصادرة فرجهته من يكون حصلا لمعنى الدخول والادخال
فيتوجه اليه حكم الحرمة والمخالفة اما فرجهته دخوله جنبا او ادخال محموله الجنب في المسجد فيتحقق بحركته في حق احد
الطرفين يقينا فلا يكون جائزا ولكن لو فرض ان يصح صلاة ويبطل الصحيح درجا فضع واعلم الدراهم لصاحبه فلا يبرئ ذمته
في احدهما لعلمه ببطلان صلاته او صلاة رجهه الذي يتصرف المنذر الى الصلاة الصحيحة عند الصحيح الجنب في الواقع واما الصورة
الثالثة ودرجه عدم قوله العلم باحد الامرين فلما لو استاجر احد احدهما فرجهته الحكم فيه يجوز فلا يجوز ان تطهر فرجهته الحركة الكبرى في حال
تحقق هذه الشبهة بينهما او التمسك باصالة البراءة والباقية سواء كان الاحد مما يشترط فيه الطهارة كالصلاة والصوم وقراءة العزائم
ودخول المساجد والمس ودرو الطواف ام لا لغيرها والادخال فيجوز استيجاره منه لفعل تلك الادخال لان المستاجر له من حكم
الاجير ويعتبر فيه صحة عند الاجير لا في الواقع ولهذا لو خالف الاجير المجتهدين في بعض احكام الصلاة فيصح لاحدهما ان يأجر
الاخر للصلاة نعم لو قطع بكون صلاته باطلة في الواقع لا يكفي عند ذلك الصحة عند المصلي عند ما علم ولكن العلم فيما فرجهته غير موجود
عن فرجهته الاحتمال ودرجه الاصل فرجهته الاجارة بين الطاهر صحة اجارته لحكم وادخاله المسجد الفاسد والا لم يجز ادخال صاحبه
وحمله الى المسجد ما لم يرفع خبر نفسه فانه الشبهة بالاغتسال لان ذلك لا يقدر في صحة الاجارة فيجب على الاجير الاول
شرط صحة الدخول عن باب المقدمة برفع حكم الشبهة عن نفسه بالاغتسال او التيمم حيث لم يتمكن منه اللهم الا ان يشترط عدم
الاغتسال فتبطل الاجارة فلا في الجنب الى الجنب فانه يصح الاجارة لدخول المسجد وكذا ما لم يشترط عدم الاغتسال فيجب
على المستاجر وتبطل الاجارة والاغتسال بالعمل المشروط بها واما الثالثة ودرجه فهو الثالث المتعلق بها
فلهم حكم الشبهة المحصورة ودرجه الاجتناب عنهم في جميع المقامات واما الصورة الثانية ودرجه الثانية فرجهته
الى المكلف فرجهته وقوع الاجارة والدوران في الجواز ان يكون المكلف في الكثير الخبر صحيح قبل شروع في بيان حكم فرجهته

وفيه م

وبطلان م

وبطلان م

والصلوة والصوم

نمونه مسئله ارث شبه
۳ ۴ نمونه جواب صحیح
۱۲۹۲
بر اهل حساب بها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد واله المعصومين الطيبين
الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فهذا لمختصر شاف وملتقط من الفصل الوفي
في بيان حجية الظن ومن الله استمد التوفيق ليلوغ المرام فيها بالاتمام والتحقيق وبنهاية الاتقان والتدقيق
فانه لا يخلو المسئول عنه وهو خبر ثقة وشفيق اصل اعلم ان الكلام في الظن يقع في مقامين
الاول في امكان التعبد به والثاني في وقوعه وعلى فرض وقوعه فوجوب التعبد به او جوازه وقد يرى بان بحث
الاعتبار فيه مخصوص من قبل الشارع او من جهة قيام الدليل على اعتبار مطلق الظن سيجي بيان تحقيقه وتحقيقه
ان شاء الله تعالى المقام الاول في امكان التعبد به شرعا وامتناعه فالمعروف عند اكثر اصحابنا ومحققي
العامة هو امكان التعبد به من قبل الشارع وقد نسب القول بامتناعه الى ابن قبة من قدماء اصحابنا المتكلمين
وجماعة من العامة واصل هو رد هذا النزاع بينهم وان كان خبر الواحد المفيد للظن المعبر بالقرائن المفيدة
الا ان دليلهم عام لكل سبب ظني لان قضية المنع الواردة من جهة استلزام التعبد بخبر الواحد تحليل الحرام وتحريم الحلال
جريانه في غيره مما يورث الظن وعدم المفاوتة بينه وبين القياس والاولوية وغيرها خلو تامل في جريان النزاع وشمول
الدعوى لجميع الاسباب الموجبة للظن مطلقا ومراد هذه الجماعة من الامتناع محتمل ان يكون الامتناع الذاتي نظرا
الى ان مرادهم من التمسك بالدليل المذكور هو ان تحليل الحرام اللازم للتعبد بما يرى من قبل الشارع حاله الحرمة
الشارع لا ارتكابا بالحرام الذي يظن كونه حلالا ومعناه حكمه بكون الشيء حلالا بوصف كونه حراما فيلزم منه
اجتماع حكمين متضادين في محل واحد وهو المراد بالامتناع الذاتي لا استلزام اجتماع الضدين وهو ممتنع بالذات
ويحتمل ان يكون الامتناع الذي نظرا الى ان مرادهم منه الاقبح صدوره من الشارع الحكيم لكونه منافيا للحكمة ومقتضا
للغرض من جعل الشرع او تكليف العبد به ثم تحليله بتعبده بالظن فيكون ذلك عبثا وسفها يتنزه صدوره عن الحكيم
تعالى عن ذلك علوا وهل الذي هو على وفق الاصل منها هو الامكان او الامتناع فالذي قال في الاستدلال
وتداول بين الناس هو ان موافق الاصل منها انما هو الامكان فعلى طالب الدليل انما هو مدعي الامتناع والاصل في ذلك
هو ما نقل عن الشيخ الرئيس في الشفاء انه قال كلما تصور عقلا من عالم الطبيعة ولم يكن ذلك دليل على امتناعه فهو ممكن
الامكان حتى يحصل عنده دليل على امتناعه ولكن هذا الكلام يقبل التامل والنظر في تعيين المراد منه بانه اي شيء اراد بقوله
هل الامكان الواقعي بمعنى ان العقل اذا لم يكن عنده دليل على امتناع شيء فيحكم حكما جزميا بانه ممكن وما ثبت له الامكان
في الواقع او الامكان الظاهري بمعنى انه يثبت انا لا امكان عليه حتى يقوم دليل على امتناعه نظير اصل تحقيق البراءة ما لم يقم
دليل على الاشتغال او المراد عدم ترتب انا لا امتناع عليه ما لم يقم دليل على الامتناع على معنى انه يتوقف عنده في خلاف
احتمالات الاول من ظاهر الفساد وعقلا اذ العقل لا احاطة له بالمصالح والمفاسد الواقعيين فكيف يحكم بامكان شيء
في الواقع من دون التفات بما يقتضي امكانه فيه فلعل ذات تعبد الشارع بالظن مفسدة لا يمكن تكليف حكم جوازه
والثالث ايضا فاسد لكونه خلاف الظاهر من اللفظ ولكنه يجد من في تحقيق مطالبة الدليل من مدعي الامتناع
ان كان يجب عليه مطالبة الدليل من القائل بالامكان ايضا فكون من فساد الاحتمال الاول ضاد ما في الفصول
الفاضل الثاني وغيره من ان مقتضى الاصل والعقل هو الحكم بالامكان فان ظاهرهم الحكم به في نفس الامر

لا ينفي واما الاحتمال الثاني فقد استدل عليه بالغلبة لان الغالب في الاشياء هو الممكن لا الممتنع فيحمل
المشكوك على الغالب وفيه منع الغلبة وبناء العقلاء في الاشياء على الامكان حيث يكون فيه وقصد اذا
سلم ذلك فيكون تابعا لتحقق بيانهم في كل من هو مشكوك ومن البين فلا يجدي في اثبات المطلوب في المقام
لعدم ثبوت بيانهم فيه على جواز التعبد بالظن وبالاستصحاب بتقريب ان الممتنع هو ضرورة العدم كما ان الواجب
هو ما كان ضروري الوجود فالممكن هو ما لم يثبت الضرورة في احدهما فيشك في ثبوت ذلك فيحكم
بامكانه استصحابا لحالة عدم ثبوتها وفيه ان التمسك بالاستصحاب مما يقتضي منه العجب اذ الممتنع والممكن
قرينان متقابلان من الاشياء وليس لاحدهما حالة سابقة بصفته حتى يستصحب اذ لم يكن عدم ثبوت الضرورة
فيه معلوما في حال وان كانت الضرورة اعتبارا زائدا فيه على الممكن الذي يعتبر فيه سلبها الا انها لما كانت مستبطنة
في ذات الشيء المتمسك اعتبارا يستحيل انفكاكه عنها لم يكن فرض حالة لم يثبت فيه ذلك استحالة فتخلف فاذ الشيء عنه
كما ان سلب ضروري الطرفين معتبرة في ذات الممكن اعتبارا لا يمكن تخلفه عنها فالممتنع والممكن شيئان متغايران بذاتهما
ليس احدهما سابقا على الاخر لا بالذات ولا بالاعتبار حتى يوجد بمجرد تحقق في ثبوت الاخر نظير ذلك مثل انه اذا
شككنا في ان الجالس زيد او عمرو وكان زيدا طول قامته من صاحبه فلا يصح ان يقال بان مقتضى الاستصحاب
هو عمرو لان اليقين هو مجيء من ليست له قامته زائدة لان عدم المجيء كان مقتضيا منها فيستصحب ذلك الفائت
الزائدة وعبارة اخرى يوجد بالقدر المشترك منهما ومتى الزائد بالاصل وبطلانه واضح وبالجملة لا نفهم من معنى
اصالة الامكان شيئا يعتد عليه الا عدم ترتب انا لا امتناع على المشكوك في امتناعه وامكانه والتوقف شيئا
في مقام التعبد الواقعي والظاهري لعدم دليل على شيء من ذلك يوجب الخروج عما ذكرناه مع ان ظاهر العلماء اطلاق
الحكم بالامكان حتى انه نسب الى الشيخ البهائي في دعوى الاجماع عليه ولكن لنا ان نستدل عليه بالوقوع الذي
هو اخص من الامكان لعدم الاستدلال بالخاص على العام لثبوت وقوعه في الشرع ولو في الجملة كما في الموضوعات
في مقام اعتبار دلالة الالفاظ والعمل بظواهر الكتاب والسنة فان التعبد بها واقع في الشرع على الجزم
والقطع لثبوت الحجية في البينة واليد والسوق ونحوها من قبل الشارع وكون الظواهر حجة مما هو مقطوع به
مع انها ليس مورد احدها الا الظن فلو كان ممتنعا لم يكن واقعا مطلقا فوقوعه فدل على امكانه لما ذكرناه وكان
المستدل فعل من ذلك اذ كان محل كلامهم في الظن الصدوري حتى يقع بلا خطئه ما ذكرنا مشاورة
الامتناع من الظن الصدوري ايضا وان لم يظهر من وقوعه في الشرع الا في حق من انسد له باب العلم
كالمقلدين لمجتهدين بفتوى المجتهدين وبعملهم اياها معتبرة في حقهم من غير دليل وكذلك الحال في حق كل من انسد
باب العلم بالنسبة اليه في زمان الحضور لفقدان البلاد النائية وكل من لا يتمكن من ادراك حضور الامام
واما غيرهم وان كان يظن من ظاهر حال انهم كانوا يعملون بالاخبار المظنونة الصدور ضمنهم الا انه
لا اطمينان من ذلك حتى يحكم به لاحتمال كونهم عاملين بما يعلمون بصدوره عنهم اعتمادا على الذي يصير عنده الوثوق
والاطمينان لا بما يظنون به وان كان ظاهر كلامهم مسوق لبيان حكم حال الانفتاح لم يكن في ثبوت
ذلك في حال الانسداد حجة على مدعي الامتناع في محل كلامه ولكنه يصح الاستدلال على الامكان فيه بما ذكرناه انفا

وهذه الوجوه التي ذكرناها من المزيف والمقبول هو مستند المشهور واما الذي يمكن ان يكون وجها لما ذهب
اليه ابن قبة فوجوه الاول انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الشريعة لجاز التعبد بخبر الله تعالى والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله الثاني ما ذكره السيد المرتضى في الذريعة في الاستدلال لما ذهب اليه ابن قبة بانه لو جاز
التعبد بخبر الواحد وقبوله لجاز قبوله في اثبات القرآن ايضا مع انه باطل للاجماع بان القرآن لا يثبت الا بالتواتر والتالي
ما ذكره ايضا وهو انه لو جاز التعبد به في الفروع لجاز قبوله والتعبد به في اصول الدين ايضا وبطلان التالي ثابت
بالاجماع فالمقدم كذلك الرابع ما ذكره ايضا وهو انه لو جاز لجاز قبوله في اخبار المتعارضين ايضا وبطلان التالي كما
من بطلان المقدم الخامس وهو ما ذكره ايضا وهو انه لو جاز لجاز قبول خبر الواحد لا يفيد الا الظن لبقاء
احتمال كذب الراوي عمدا وكون معصية على خلاف الواقع فلو جاز التعبد به للزم منه تحليل الحرام وتحريم الحلال وهو
باطل بيانا بطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم ايضا والجواب عن هذه الوجوه اما عن الوجه الاول فبوجوه ثلاثة
اولها ان الاجماع المدعى في عدم قبول خبر الواحد من الله تعالى فهو واقع على عدم الوقوع لا انه منعقد على عدم الامكان
والذي ينفع في المقام هو الاول دون الثاني وثانيها ما بدا الفرق وهو ان دليل الكتاب في الاخبار
عن الله تعالى الذي هو فصل من بدائع النبوة موجودة من جهة طلب الرياسة العامة والتقرب في نفوس العباد واموالهم
التي لا مرتبة اشرف واعلى فوقها ولذلك لا يقبل قول من يدعيها الا مقرونا بالمعجزة الدالة على صدق دعواه واما
الاخبار عن النبي والمعصوم في صغائر الاحكام الفرعية الجزئية فليس فيه داعي الكذب مع وجود صحة الفرق بينهما من هذه
الجهة الاخرى ان خبر عادلين في العاديات احدهما يخبر بشيء متعارف الوقوع عادة كموت زيد والاخر يخبر عن شيء
نادر الوقوع ومستبعد عادة كان يخبر عن رجل ضعيف ضئيل انه قتل اسد الغيبة في السمع والقول بتاثير
واحد وان كان كلا الرجلين عادلين فيما نحن فيه بالطريق الاول وثالثها انه بعد ثبوت اصل الدين والشريعة
يمكن ان توجد هناك مصلحة تبعث على جواز التعبد باخبار الاحاد خصوص في فروع الاحكام وذلك كرفع
العسر والحرج عن عامة المكلفين نوعا فلو اجل رفع الحرج النوعي عنهم بحكم الشارع بجواز ذلك يحصل كلية حتى
في حق من القواعد باب العلم فانه لا عيب في ذلك اصلا بعد ان كان بناء الشرع على القواعد الكلية وغيرها
من المصالح التي عليها الشارع وهذا بخلاف اصل الدين وبناء اساس الشرع من اصله فانه لا مصلحة تزاد
في اقتنائه على اخبار الاحاد التي لا تفيد الا الظن بل المصلحة في خلافه لا جرم ذلك غالبا الى المفاسد الكلية
واختلال نظام المعاش والمعاد مع ان مرجع اصل الدين والاخبار عن الله تعالى الى الاعتقاد وهو لا يحصل
بالاسباب المخمنة بل مستحيل حصوله الا من سبب طريق علمي حتى يحصل منه الجزم واليقين فالفرق بين الامرين واضح
مع ان احتمال الفرق يكفي في ابطال القياس فيجب على المستدل من بيان الاتحاد او اولوية الفروع عن الاصول
واولى بذلك واما عن الوجه الثاني والثالث فيعلم مما ذكر ونزيد عليه في جواب الاول بان الاخبار عن
الكتاب اخبار عما هو دليل النبوة وامارة معرفة الوحدانية واصل بناء الشريعة وذلك لا يكفي فيه الا ما يوجب
الجزم وعبارة اخرى هو اخبار عن المعجزة القائمة على صدق دعوى صاحبها ولا يجوز قبوله الا من طريق علمي والوجه
ظاهر مما سبق وفي جواب الثاني بان اصول الدين مرجعها الى العقائد وهي مع قطع النظر عن كونها امورا

يجب فيها تحصيل الجزم بالمعتقد انما امور واضحة ظاهرة مبرهن عليها عند كل مكلف بعد صرف ادنى تامل
والتفات اليها والى البراهين القائمة عليها والايات والشواهد الموصلة اليها ايصالا جزميا لا يبقى معها
شك ولذلك ورد في الامر عليكم بدين العجائز وقيل وفي كل شيء لها اية تدل على انه واحد وسئل عن
اعرابي ما الدليل على وجود الصانع قال وفم ما قال البعرة تدل على البعير وانار الاقدام على المسير افسماء
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير وهو المعلوم ان ما كان بهذه المثابة لا يكون
لقبول خبر الواحد فيه محل اصلا لوضوح مناره وسطوع برهانه ونفسه بخلاف الفروع الجزئية المتعرضة لاحكام الشرعية المفتقرة بحقيقتها
ولا يعلم طريقها في الاغلب الاكثر واما عن الوجه الرابع فبان عدم العمل بخبر
الواحد في خبري المتعارضين عند ابلاغه بما رق لو سلم فانما هو لمانع التعارض مع انه غير مسلم لصحة العمل به
عند الترجيح او بالتخيير على ما هو مفصل في محله فان العمل في كل شيء على حسبه وعلى مقدار اقتضاء المقتضي وارتفاع
المانع فلا يرد فيه قدح من اصل فلسفه واما عن الوجه الخامس الذي هو لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال الذي يدرج
ما قاله السيد المرتضى من انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الشريعة للزم منه تبدل كل واحد من المصالح والمفاسد
بالاخر وهو باطل على مذهب الامامية لان الاحكام عندهم تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيين وصلوحه من عللها
الواقعية فاذا جوزنا اتباع خبر الواحد فيها مع كونه مرددا لا يصدق ويؤدي الى اختلاف المصلحة الواقعية مع ان الوقوف
من تشريعها الى العباد والى ما فيه مصلحة فقد جوزنا انقلاب المصلحة مفسدة والمفسدة مصلحة وتحالفه
بديهي على مذهب الامامية ومنزه من طريقهم واما كان مرجع هذا الوجه الى ما ذكرنا لان اللازم على الاول هو تغير
في الحكم الذي هو الحلول وعلى هذا في المصلحة التي هي علة ذلك الحكم والمال واحد فتارة بالنقض واخرى بالحل
اما النقض بادلة في الشريعة وثبت من الحل بالظن كما في الموضوعات كاليد والسوق والبينة والاستصحاب
والحل بالاصول فانه ثابت في الشرع من الزمان الاول حتى قيل بان النبي والمعصومين عليهم السلام ايضا كانوا يعملون
بالاصل كما يرشد اليه موارد كثيرة مثل قول علي عليه السلام واني لا اناجي ابا بكر واصحابه وقد ادركت فان هذا
عمل باصالة الطهارة وكذا الكلام السكر ومدحه اياه وكذا حكمه بطهارة نسيج اليهود والمجوس اخذا منهم
على ايدي المسلمين وسوقهم وترتيبهم الاثر عليها وحكمهم على البينة والظاهر كاوردنا الحكم بالظاهر واقعة وفي
السرائر فان جميع ذلك لا يتم الا بالعمل باصل من الاصول الثابتة في الشريعة كاصالة الطهارة واصالة البراءة
من ظاهر والالتفات الى الملكية واصالة الاقرار واصالة حمل فعل المسلم وقوله على الصحة وغيرها وكاصل قواعد
الفقه بالسنة فانها حجج ثابتة في الشريعة من العصر الاول مع ان احتمال الخلاف الواقع في جميع ذلك متحقق فاظهر جوابا
من هذه حتى جوابا البيد عن الوجه الذي ذكرت واما الحل فنقول انما الاثبات بالحلال والحرام في عبادة تحليل
الحرام وتحريم الحلال اما الواقعيين او الظاهريين او الواقعي من الاول والظاهري من الثاني او العكس فان كان
الاول فمنع الملازمة وكذا على الثاني والرابع والوجه ظاهر وان كان الثالث فمنع بطلان اللازم لاختلاف الموضوع
فلا يلزم اجتماع الضدين في واحد وحدانية اتحاد الموضوع مع عدم عينية ان يكون الشيء محللا محرما واقعيا وظاهريا

كما في الاحكام كتقليد المقلدين للمجتهدين في الاحكام الشرعية فانها ثابتة حتى في زمان المعصوم كما يدل عليه قوله عم في خبر ابان اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فانه يعجبني رؤيتك مثلك من كان يعمل بما يعلم انه حق وكذا العمل باصالة الصحة في اثبات الاقوال وفي مقام اثبات الاحكام الشرعية المستفادة من عم

هكذا ان بدا على ابن قبه ولكن يجوز ان يقال ذ تا لهم استصحاب له بان كلام المحقق المذكور لا ينافيه اما ان يكون مبنيا
لبيان حال انسداد باب العلم واما نقاشا حسنا فان كان الاول فقوله بعدم امكان التعبد بالظن فيه لا خلو من الاشكال
معه باحد امرين اما القول بعدم التكليف ثبوت التكاليف الشرعية في حال الانسداد واما القول بوجوب
والرجوع الى الامارات غير العلمية وكلاهما باطلان اما الاول فلثبوت التكليف في حال الانسداد وجريان الاستصحاب
اذ هذه الدنيا دار تكليف بل يقال بل لم يخل احد بخلو العباد عنه وكونهم كالبهائم والحيوانات لم يتوجه اليهم تكليف لا يقول به احد
بل بعد انسداد باب العلم الى الاحكام الواقعية التكليفية ثابت في حق المكلف والعلم بها مما لا يتيسر وبها لم ينقطع
الربط بينها من اصله بل يجب عليه السلوك اليها بنحو من انحائه اما بالاحتياط او العمل بالبراءة فان ارتكاب
الاحتمال بدون دليل يدل على الاذن من قبل الشارع فهذا ايضا نحو من انحاء الربط والسلوك حيث يفرق به بين
الجهات غير المحتاجين الى الاذن او العمل بالظن او الشك او الاحتمال وان لم يكن التكليف نفس الاحكام
الواقعية ثابتا في حق المكلف بعد انسداد باب العلم اليها الا ان التكليف والربط الاجمالي ثابت بالبداهة وهذا التكليف
الاجمالي الذي هو مورد في بادي النظر بين الامور المذكورة هو المأخوذ في مقدمات دليل الانسداد بعد اخذ
مقدمة الانسداد وتسليم قولهم باب العلم منسد الى الاحكام الواقعية والتكليف ثابت المراد منه ما ذكرناه
اذا القدر المحقق هو ذلك وبذلك يتم دلالة الدليل على جواز العمل بالظن بعد ثبوت المقدمات فيما عداه من المحتملات
المذكورة كما سيأتي تفصيل ذلك في محله اللهم واما الثاني فلان ما يلزم من الاستحالة في تجويز التعبد بالظن لا يلزم
على تجويز التعبد بغيره من الامارات الشكية والوهمية ايضا مع شيء آخر وهو استحالة ترجيح المرجوح على الراجح
في نفسه سيما من الشارع الحكيم فيتضح من بطلان اللازم بطلان الملزوم وهو كون مقالة مسوقة لبيان حال
الانسداد ويؤيد ما ذكرنا ان ابن قبه كان من قدماء اصحابنا المتقدمين حتى من السيد المرتضى ومن المعلوم ان
باب العلم كان منفتحا اليهم كما يظهر من كلمات المرتضى وغيره من قبول القدماء كالطوسي والحلبي وغيرهما فانهم
كانوا لا يعملون بخبر الواحد لاجل ذلك قال السيد المرتضى في ديباجة ضمن تحقيق هذا المعنى فان قلت فما معنى تقدمه في
ابواب الفقه بعد ان لم تجوز العمل بخبر الواحد قلنا انما لا نحتاج الى العمل به في ابوابه بل لنا من الادلة العلمية من
الاجماع والاخبار المحفوفة بالقرائن القطعية والمتواترة ما يبلغنا به الكفاية في مسائله وان بقي مواضع
نادرة قليلة نعمل فيها بالخبر ونحكم به انتهى مضمون ما قاله ولا يخفى ان مراده من الحكم بالخبر هو الخبر الواضح
كما مرت الاشارة اليه في تحقيق الكلام على الاجماع القطعي الذي حرره الشيخ الوحيد في باب الاجماع حيث كان
احد موارده مقدمة بيان الحكم بالخبر في مقام التعارض بل كان القول به مستقلا من السيد المرتضى ايضا وان كان
نسب اليه الرجوع عند بعد خالف ذلك لا نأمل في حصول الانفتاح بالنسبة اليهم بل قال ان الانسداد انما حصل
زمن الملائكة وهو اول من تمسك بذلك وقبله كان باب العلم منفتحا الى الاحكام حتى بالنسبة الى المحقق وابن
وان كان قبله ما لا يخفى فاذا تحقق ضعف بطلان الملزوم علمت ان ما اوجبه لديه من النقض بالمذكورات

واهل

واهل بالذكر ليس في محله لعدم ورود عليه اما عدم ورود الجواب الاول فواضح لان الشق الذي اختاره من كون الخلل الواقع
مراعاة ظاهرا والجواب الواقع على الاظهر يأتي فانه يتم ذلك على سوق الكلام في حال الانسداد وقوله ورد عرضت بعدم صحة صرف
كلام المستدل اليه فلا يرد عليه الايراد المذكور واما عدم ورود الجواب المقتضي عجيب مما تقدم فلان المقتضي ثبوت التعبد
شرعا بالظن في الاحكام الشرعية في حال انفتاح باب العلم ممنوع في التقليد الذي هو احد موارده لانه ان اريد به التقليد الثابت
في امثال زماننا فظاهر انه في حال الانسداد بالنسبة الى المقلدين وثابت لكل سبيل العبد الصرف حتى انه لو ظن خلاف ما يقوله
المجتهد لكان يجب عليه العمل بقوله فحال التقليد اسوء والمقلد اذ ومن ابرائه والفاطلها بمراتب التي ليس لنا في الاصول اولا
منها وان اريد به التقليد الثابت في الازمنة الحضور اما اهل البلدان النائية وغالب المقلدين من النساء والرجال الضعفاء
الذين لا يجدون سبيلا الى الوصول الى الاخذ من الامام عليهم من جهة البعد والمشقة وعدم التمكن وسائر الاعذار الشرعية
فهو ايضا كان يجب عليهم العمل بقوله فحال التقليد اسوء واما غيرهم ممن يكون لهم الوصول الى الاخذ منه
واخذ الاحكام منه فهم ايضا صنفان صنف ليس لهم صورة بالفقه وفهم مواقع الكلمات واستنباط المرادات من الفاظ
الامام بوجه من الوجوه بل هم كما صرف فهذا ايضا لا تأمل فيه في كون حاله مثل حال اهل البلدان النائية وصنف آخر لهم صورة
وادنى جبرة في فهم المرادات بحيث اذا سمع لفظ الامام من فمها المصاحبة كما بان وزارة يكون له فهم صحيح ومقصوده ويكون
اشكال هذا في الحقيقة الى لفظ الامام وفهم مراده من اللفظ المذكور لا على استنباط الفقيه وفهمه بل الظاهر انكاره
اللفظ بهو من عليه من باب الوثوق والاطمئنان بعدم صدوره عن الذي يصدر عنه في السنة المعروف بالعلم العادي وعليها
فلا يتحقق حقيقة التقليد في حقه لانه مع عمل بقول الامام ومشكل الاعلم العادي في ذلك فيما عدا من الراوي اذا لا الامام
على تقدير العلم بمن في ذلك مورد للنقض اصلا وكذا المنع ثابت في ورود النقض على الجاهل المركب لان عمله ليس بحجة ولا يكفي
من قبل الشارع بل هو معذور بعذر ليس في حقه توجه خطاب اصلا مع ان اصل حجية العلم قد عرفت انه ليس بجعل الشارع
ان كان المراد منه العلم المراد الذي هو محل النقض واما العلم الموضوعي الذي هو حجة من قبل الشارع فلا يجعل النقض به اصلا
اذ ليس له واقع ورائي حصوله بل هو دائر مدار حصوله وعدم حصوله فان حصل يترتب عليه الحكم الذي جعل له والا فلا مثلا
اذا جعل الشارع حكم الجاسة هو الاعلى العلم الوجداني فان علم كون شيء بولا يحكم عليه بالنجاسة شرعا واما وان علم
فهو محكوم بالطهارة شرعا واما وان كان بولا في الواقع وهذا ايضا ظاهر ولذا المنع ثابت في المقتضي يكون منع النقض اصل
باصالة الحقيقة في تشخيص الاوضاع واثبات المراد من ظواهر الكلام بالسنة اما في حق من المشافهين الحاضرين في مجلس
الخطاب وظاهر ظاهر لان علمهم بالظواهر انما هو على العلم العادي لا الظن حتى يرد بالنسبة النقض وعلى المستدل يلتزم ايضا
ايضا واما الغائبون من مجلس الخطاب فالعلم ان طريقة العقلاء ثابتة على العمل بالظواهر واتباع اصالة الحقيقة ولا كلام
الا انه قد يحتمل كون بنائهم عليه من باب الوثوق بالمراد وحصول الاطمئنان من اللفظ به ولذا لو ظن من الخارج خلاف
الظاهر من اللفظ انه مراد اللافظ وكاتب الكتاب في بنيه فلا المستفاد من ظاهر اللفظ وقد يحتمل كونه من باب الانسداد
ايضا بتقرير انه لما كان العلم بمرادات طريقة مسدودا الا من جهة اللفظ وهو ايضا لا يفيد الا الاذعان العادي فالاذعان
فالاذعان الثابت من طريقة تحصيل العلم بالمرادات هو مقام المشافهة واما في غير المقام المذكور فالطريق الباقي الا
الظن الحاصل من اتباع اصالة الحقيقة وظواهر الالفاظ المفيدة للظن ولذا جوا على العمل عليها وهو الحكم لما

لا يفيد الظن من الالفاظ في الموارد النادرة حملا للنادر على الغالب الشائع فكانهم جعلوها امارة للمراد مالم يظهر الخلاف
او يطرء الاجمال وعلى هذا يكون حمل ما قيل بكون الالفاظ حجة من باب الظن النوعي ولكن الظاهر ان العمل بالظواهر من باب
العقد العقلائي والها حجة عندهم من دون نظر بمهم الى افادتها الظن وعلى هذا فيشكل الامر في المقتضي من المنفتح بها
سيما مع الاكتفاء على الظواهر مع امكان تحصيل الواقع من مراد المتكلم كما هو المتعارف فيدل ذلك على عدم كونها حجة
من باب الانسداد كما يظهر مما ذكرنا حجة من باب الوثوق والاطمينان وبالجملة تجري على الظاهرين كونها من باب التعبد
او الظن النوعي في المنفتح بها الكلام في وجوده ولكن الاحتمال كاف في دفع الاستدلال واما المنفتح بالظنون الخاصة
فلا كلام في تنجيزها ورد المنفتح بها وان كان يحتمل احتمالا صحيحا اعتبارها من باب الانسداد ايضا الا انه مدفوع
باعتبار البينة وغيرها مع امكان تحصيل العلم ايضا وبالجملة الفرض مما ذكرنا كالا ان النقض جميع ما ذكرنا كما علمت وليس بما يصح
وان كان الظاهر ان كون كلامهم فيه صوب البيان حال انفتاح باب العلم فلا تامل على هذا في صحة قول بانفتاح العقد
بالظن اذا لا يخلو اما ان يكون امر الشارع بالتعبد به من باب المرائية وملاحظة مصلحة الواقع فقط من دون
اعتبار مصلحة في نفس العمل بالظن اصلا او من باب الموضوعية والسببية وملاحظة وجود مصلحة في نفس
الظن ودرك مصلحة الواقع على وجه تكون مصلحة جابرة لما فات من المكلف من مصلحة الواقع والاول محال لان
امر المكلف بالعمل بالظن لادراك مصلحة الواقع مع امكان تحصيل العلم به ووصول المكلف اليه حسب وسعه لا يصلح
من الحكيم تعالى عن ذلك علوا مع ان العمل بالظن تقريبا يكون مصيبا بالواقع تكويا فيفوت من المكلف المصلحة
التي من اجلها جعل الشارع حكم الواقع فتفويت تلك المصلحة من العبد مناف للطف ومناف للغرض وكلاهما
مستحيلان لا يصدران عنه تعالى والثاني ايضا غير جائز للزوم التصويب الباطل الذي اجمعت الامامية على
بطلانه لكونه مستلزما للدور الصريح الذي لا محيص عنه كما اشرنا اليه في وجهه في اول مسئلة القطع وسنشير اليه
اجمالا ايضا فثبت ان التعبد بالظن في حال الانفتاح لا يخلو من امتناع على اي حال دار ودار على اي نهج تصورت
بان استحالة التصويب لا عقلي وكلامنا انما هو في الامتناع العقلي فلا يتم توجيه الامتناع به في هذا الصورة
والجواب ان التصويب الذي يلزم على اعتبار السببية في الظن انما هو التصويب الباطل الذي استحالته
عقلي لا شرعي لاستلزامه الدور وهو المعلوم ان استحالة الدور عقلية وذلك لان مفروض كلامنا انما هو في كا
حكام الواقعية فالتصويب اللازم عليها في هذا الفرض المقابل به الا الاباحة وهنا تصويب اخر وهو الذي يتصور
ثبوته في الاحكام الظاهرية فلا تامل في صحته ووقوعه كما صرح به جماعة حتى الشيخ الطوسي فان لم يعلم اسم
التصويب الا ان مراده هو ذلك بلا تامل فان كان المراد ذلك فلا يصح قولكم بان استحالته شرعية لا لمس
فيه بحالية اصلا بل هو واقع شرعا واورد عليه ثانيا بانا لا نسلم ان التعبد بالظن في حال الانفتاح مستلزم
للتصويب مطلقا بل منصور فيه صورة ربع الاولى ان يامر الشارع بالعمل بالظن من جهة ملاحظة كونه طريقا موصلا
الى الواقع وليس فيه نظر الا الى ادراك مصلحة الواقع والطريقية اليه على نحو المتعارف من عمل العلماء به من دون
اختصاص بالخصوصيات من الاشخاص والوجوه ونحوها وهذا القسم من العمل بالظن لا تامل في جوازه
ولا ريب فيه الا انه يختص بحال انسداد باب العلم وموقوف عليه اذ قد عرفت انفا ان امر الشارع بالاخذ
بالاخذ بالظن ودرك الطريق العلمي من دون ملاحظة مصلحة في نفس الظن مستقل بالنظر الى حكمته ومقتضى لطفه

وهذا الظن

وهذا الظن اذا كان معتبرا فلا يفرق فيه بين اسبابه اذ الملاحظة فيه كما عرفت على ادراك مصلحة الواقع من
حصول الظن به فيكون هو المتبع من حيث هو ظن لا من حيث السبب المحصل له ولذا لا فرق فيه بين اسبابه الشرعية وغيرها
بعد ان كان مفيدا للظن الذي دل الدليل الشرعي على اعتباره نعم لو علمنا من الخارج بان سببا خاصا من اسبابه
غير موصل الى الواقع للتباعد والمنافاة الحاصلة بين الظن المستفاد منه وبين الواقع فيحكم بخروج ذلك من جملة
الظنون المعتبرة بالدليل المذكور على نحو التخصص واختصاص مورد الدليل على غيره وهذا العلم ليس له سبيل الا بان
يصرح الشارع ويخبر المخبر الصادق العالم بالواقع بثبوت تلك المنافاة والتباعد بينهما كما في القياس ولا يحصل
فيهم خبر والزاما بثبوت كمال المنافاة بينه وبين الاحكام الشرعية حتى انه اذا قيست بحق الدين ويحتمل
ان دليل الانسداد انما دل على لزوم ادراك مصلحة الواقع بقدر الامكان ومتابعة ما هو اقرب اليه بعد عدم التمكن
من الطريق العلمي الموصل اليه على نحو اليقين فلا يشمل ما علم باخبار العالم بالواقع بثبوت التباعد بينه وبين الواقع وان كان مفيدا للظن
وبهذا التقريب يتضح من لزوم الاشكال في شمول دليل الانسداد لمثل القياس مما دل الدليل الشرعي على عدم
جواز العمل به من جهة ان افراده منه مستلزم للتخصيص في دلالة العقل وهو غير جائز ويظهر مما في كلام المحقق
الخوئي في المقتضي عن الاستشكال المذكور ايضا بان القياس بعد اخبار المخبر الصادق بثبوت المنافاة بينه و
بين الواقع لا يحصل منه الظن فان هذا الجواب منه حال عن التحقيق اذ القياس قد يفيد العلم فضلا عن الظن
كما مر في باب القطع في ذيل الكلام على مقالة الاخباريين في منع التكلم على خبر بان الواردة في خصوص ديتا صانع المراة
فلما عرفت ان مفاد الدليل الدال على اعتبار الظن هو الاخذ بالاقرب الى الواقع فلا بد من التفرقة في مراتب الظن
وتقديم المرتبة الاعلى منها في الاعتبار وهي التي يعبر عنها بالوثوق والاطمينان تارة وبالعلم العادي اخرى الذي هو
اول مرتبة نزلت من الجزم واليقين ثم الظن الاقوى ثم الظن القوي ثم الضعيف ثم الاضعف الذي يتصل الى
مرتبة الشك ثم الشك والوهم واحترزنا بقولنا على النحو المتعارف في اول بيان هذه الصورة من الغير المتعارف
وذلك لانه يصح تصوير الصحة في امر الشارع بالعمل بالظن المراة في زمان انفتاح باب العلم من جهة ملاحظة الخصوصيات
الواقعة في ذلك الزمان وتلك الواقعة كان يعلم الامر بان الظنون التي عليها اطباقه الواقع فيامر المكلف بالعمل بها المكلف
مثل ان يعلم الامام بان اخبار زرارة مطابقة الواقع فيامر الشخص بالعمل باخباره ومروياته وكان يعلم الامر بان ظنون
الرجل وعلومه في المطابقة والمخالفة للواقع على حد سواء او يعلم ان ظنونه اغلب مطابقة من علومه كما في حق المقلد
فانه لو عمل بتقليد غيره الذي هو مظنونه عند المقلد اولى من عمله بعلومه مما تراه الغالب اليها الجهل المركب الذي لا انفكاك عنه
وبين الواقع والحاصل انه حيث لا يتطرق من العمل بالظن والامر به اصلا الى المصلحة الواقعية كالصور المذكورة وغيرها
يجوز الامر بالعمل به حال الانفتاح والا فلا تامل في عدم جوازه الا على نحو وهذا القسم من اعتبار الظن المراة ليس من جهة
في حق علم لا موضوعيا ولا حكما الثانية ان يعتبر الشارع في الظن كونه موضوعا لحكم الشرعي وسببا لحصوله
في حق المكلف الظان فيامره بالعمل بظنه بهذا اللحاظ واعتبار الظن بهذا النحو لا بد ان يكون فيه مصلحة وهو بل

ولعم في اثبات هذا القول وجوه احدها
ما نسب اليهم من ان منشاه هو ان في
الظن مصلحة هي تكون منشأ لثبوت الحكم
عنده وهذا نسبة في غير محلها اذ من
بالتصويب لا ينكره وهم لا يقولون بتبعية
الاحكام من المصالح الواقعية وثانيها
هو الانسب بقاعدتهم هو ان الظن منشأ
موجب لثبوت الحكم في حق المكلف وان
لم يكن فيه مصلحة هذا على ان يكون وجود
الحكم عند الظن ويكون فرض كونه عند ما
الظن بان الله انشأ الحكم الواقعي في حق كل
واحد من المكلفين فيما ظنه ولكن على طبق
ظنه بمعنى انه علم انه يظن كذا ان ثبت الحكم
في حقه على طبقه وهذا ايضا يصح ان يكون
المطابقة بين الظن والحكم قهريا بان الله
اجبره على الظن المطابق للحكم وهذا هو
ثالث الوجوه ويصح ان يكون المطابقة اختيارية
بمعنى ان المكلف يحصل منه الظن بالحكم بتبعية
حصول اتفاق المطابقة بينه وبين الحكم
جعله الله في حقه على طبق ظنه حيث
قد علم منه ذلك سابقا وعلى هذا يرد
وعلى جميع الوجوه ليس لله تعالى حكم
في الواقع هو ثابت في حق كل احد بل كل
تابع لظن المكلف على احد الوجوه المذكورة
هذا ما يقتضيه ظاهر قولهم بالتصويب

لا بد من كون الاحكام الواقعية وثبوت الحكم الواقعي في حق المكلف واثر اعتبار ظنه ليس لها واقع وراء الظن وهذا
هو التصويب الباطل الذي يقول به العامة العمياء ويكون الخاصة اعزهم الله او بطلانه ثابت بالبداهة والضرورة
والاجماع والعقل والكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة مثل ما ورد في الاخبار ما يعلمون ان الله تعالى
في كل واقعة حكم هو مخزون عند اهله حتى ارش الخدش واما الكتاب فقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون فانه يدل على ان حكم كل شيء هو منزل من الله تعالى وثابت في محله اما في القرآن او عند اهله وبوديعة
قوله تعالى لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ويدل عليه قوله تعالى تبيانا لكل شيء وفيها واما العقل فلاستلزامه
الدور لان الظن من قبيل الادراك ولا بد له من مدرك هو سابق عليه بالرتبة فتعلق الظن بالحكم مستلزم لتقدم
الحكم عليه فلو كان الحكم متأخرا عنه وثابتا بعده لاستلزم تقدم الحكم على الحكم وتوقفه عليه وذلك هو الدور
الصريح الذي لا مدفع عنه كما صرح به العلامة وقال من اجل خلف بانا لا نتصوره ما اراد المصورة من القول بالتصويب
ونحن ايضا لا نفهم ما يقولون واين يذهبون حيث يقولون شططا من القول وزورا ويفترون على الله كذبا
وما ظهر لبعض هؤلاء شناعة المذهب في لشناعة المطلب كالمحقق الاصفهاني اعتذر عنه بانا وان كنا نقول بعدم ثبوت الا
حكام الواقعية الا ان هنالك شبه حكم هو متعلق الظن بمعنى انه لو اراد الله جعل حكم في حق المكلف لجعله على طبقه
ولكنه لا يدري ان هذا في الحقيقة تسليم لمقالة المخطئة ولكن بلسان العصبية فان وجود شيء هو متعلق الظن شاهد
وقيل الظن ليس هو الا الحكم الواقعي الذي يقول به المخطئة فان اراد صنعة للحقيقة شبها اخر فعليه بالدلالة حتى نعرف انه
اثبات شيء الواقع وراء الحكم الواقعي ليس منشأه الا الوهم الفاسد والخيال الكاسد واما الاجماع فقد ادعيت
الامامية على الاجماع على بطلان التصويب على وجه صار من بديهيات مذهبهم وضروريات طريقتهم بحيث ان كل
من قال به يجعلونه خارجا من مذهب الامامية ويحكمون عليه باختلاف طريقة العلماء من دون تامل وتزلزل
الثالثة ان الحكم الشارع باعتبار الظن وموضوعيته في الاحكام الظاهرية بالنسبة الى الظان مع جعله الحكم
الواقعي في حق العالمين كالانبياء والاوصياء وغيرهم ممن له طريق علمي بالواقع وبمعنى هذه العبارة ان يجعل الشارع
في الواقع حكما ويثبته فيه ولكن يجعله مشروطا بعدم الظن بالخلاف فاذا ظن المكلف خلافه يثبت في حقه حكم اخر
على طبق ظنه وهو الحكم الواقعي ويتحقق هو بالعالمين به والمظنون في هذا القسم يكون تارة في عرض الواقع واخرى في
طوله لان متعلق الظن عليه يصح تصويره في امرين احدهما ان يكون متعلق ظنه هو حكم العالم بالواقع كالنبي مثلا
ان حكم الواقع انما هو تحصيل العالم وان الجاهل ليس حكم في الواقع بل هو مامور بمتابعة حكم العالم فالحق شيء ظنه منه
مضى حكمه فيه طابق ظنه اياه او خالفه لكن في صورة المطابقة هل هو حكم جديد او عين ذلك الحكم الواقعي وظ
كونه حكما جديدا احتمل له مصلحة اخرى وراء مصلحة الواقع ام لا سيما مع حقيقة الحال فيه بعيد وذلك انه من على هذا
الاعتبار يكون حكم الظان في عرض الحكم الواقعي اذ ليس في الواقع حكم يحصل في حقه فكذا في الواقع هو هذا الذي اخبر به
ظنه ولكن حكمه هذا يكون في طول حكم العالم وثانيهما ان يكون متعلق ظنه هو حكم نفسه بمعنى ان الحكم الواقعي الثابت

بمجهول

بمجهول في حق المكلف نفسه من غير مدخل لعلمه في ذلك بجعل الا انه مشروط في تنجزه في حقه وعدم جعل حكم اخر في مادة
بعدم الظن منه بخلافه من غير هذا يكون الحكم الثابت بالظن في طول الحكم الواقعي لتفرعه عليه وثبوته بعده ويكون الظن
الثاني اليه اولا وبالذات ولكن يصح على اعتبار تصويره كونه في عرضه ايضا لعدم ثبوت الحكم الواقعي اصلا بعد انتفاء
حكم المظنة في حق المكلف لما فرضت من كونه مشروطا بعدم الظن بالخلاف فاذا ظن خلافه ولم يحصل الشرط العدمي
الماخوذ فيه بقي فانه لان المشروط بعدم عند عدم شرطه ولان ذلك الشرط لما اخذ في جعل الحكم الواقعي فكانه
جعل الواقع مقتضيا يمكن احدهما حكم مرتبة اخرى مثلا ان كان المكلف عالما وثانيهما حكم عليه ان كان المكلف ظانا
فعلم مما ذكرنا من حكم هذه الصورة ان اعتبار الظن بعد الاخذ ايضا مستلزم للتصويب الباطل غير ان بطلانه شرعي
لا عقلي لعدم لزوم الدور فيه [illegible] وهذه الصورة ان اريد من الشق الثاني منها عدم تحصيل الحكم
الواقعي في حقه بل يكون متعلق ظنه هو حكمه الثابت في حقه بمعنى ظنه وبعد حصوله فذلك هو التصويب الباطل فضلا عن الدور
الدور كما لا يخفى الرابعة ان جعل الشارع كون الظن موضوعا في الاحكام الظاهرية مع جعله الحكم الواقعي في حق كل
احد سواء فيه العالم والجاهل على معنى ان المكلف اذا حصل ضد الظن في الواقعة الحصل في حقه الحكم على طبقه من جعله
سواء كان ظنه مطابقا للواقع ام مخالفا فان طابق الظن الواقع فهما واحد ولكن ليست فيه مصلحة زائدة على مصلحة الواقع
وان خالفه فيكون مصلحة الظن عبارة عما فاتت من مصلحة الواقع من المكلف وتكون هذه تدارك لتلك المخالفة الحاصلة بين الظن
على اختيار هذا القسم الراجح من اعتبار الظن لا يلزم تصويب لان الحكم الثابت هنا ما هو في طول الحكم الواقعي من غير ثبوت
الواقعي الواحد في حق كل احد فان قلت انا لا نفهم ما فعلت بين المقامات من كون حكم الظن في طول الواقع اخر منه
فعلى هذا الحكم الثابت بالظن مصلحة ام ليس صبيا من المصلحة الملحوظة فيه فان كان الثاني فبطلانه واضح لان احكام
الله تعالى تابعة للمصالح والمفاسد عند الامامية وان كان الاول فلا يخلو اما ان تكون المصلحة الظن اصغر من مصلحة الواقع
او مساوية لها او زيد منها والاول باطل ايضا لعدم جواز تفويت المقدار الزائد من المصلحة الواقعية عن المكلف كما لا يجوز
تفويت اصلها عنه لكونه على خلاف اللطف الواجب عليه تعالى والفرق الواضح الجملة فلا بد وان تكون مصلحة الظن
باحدى المرتبتين الاخيرتين ولا اقول من التساوي لم يبق كونها زائدة في ان كانت تلك المصلحة عين مصلحة الواقع
بمعنى ان منشأ اعتبار الظن والحكم الثابت بسببه هو الوصول الى مصلحة الواقع من دون وجود مصلحة في نفس الظن حتى
بعد الوجدان كان صحيحا اذ الحاكم تكون تابعة حال الانسداد دون حال الانفتاح وان كانت غير مصلحة الواقع فلا
التصويب الباطل الذي مر بيانه منه قلت ان المصلحة ليست في نفس العمل الواقع على طبق الظن حتى يرد ما ذكرت
بل المصلحة انما هي ثابتة في طريق تطبيق العمل بالظن وايقاعه على طبقه اعني السلوك بهذا الطريق والمشي عليه
فيصح ان يعتبره الشارع من جهة ملاحظة وجود المصلحة فيه وتكون هذه المصلحة جابرة لما فاتت من مصلحة الواقع
من المكلف جاز لهم وصف الظن بالطريقية على وجه لا يكون القيام له بعد انكشاف الخلاف لو انكشف مثلا لو
ظن خلاف نجاسة القبلة فصلى اليه وصلى اليه في اول الوقت ثم انكشف خلافه يجب عليه الاعادة او القضاء حيث
يكون له قدرة الى ذلك واما مصلحة اول الوقت من الفضيلة التي لا يكون تداركها فلا بد من وصولها الى المكلف
فتصلح لزوما المفسدة وبالجملة جميع الاثار الثابتة على الواقع لا بد من ترتبها على الظن الا ما يكون تداركها فوت

مخالفة الواقع ولهذا لا يحكم عليه بسقوط الاعادة او القضاء على تقديره ومنشأ ذلك هو فرض المصلحة في الطريق لا في
نفس العمل والا فمقتضاه الحكم بسقوطهما اصلا وضوح بطلانه لان ذلك انما يلائم التصويب والقول بعدم ثبوت
الحكم الواقعي في الواقع في حق احد واما مع القول بالخطأ وثبوت حكم واحد في حق المكلفين في نفس الامر فلا يتأتى الحكم
بادراك مصلحة الواقع حيث علم خواصه على مقتضاه ما يكون ادراكها الذي هو ثابت في اصل المكلف بالواقعي فاذا كان
المكلف باقيا على وصف الظن يلزم من ترتيب آثار الواقع عليه وكذا بعد انكشاف الخلاف وزوال الوصف ترتيب
الآثار التي لا يمكنه ادراكها ووصول مصلحتها اليه والى ما ذكر يجب تنزيل ما قال الشيخ الطوسي ره بانه يكون اطلاق
صفة فيما يجوز ان تكون موجبة لتحقق الحكم في حقنا اذ لم يرد منه اثبات القول بالتصويب اقتضاء كما يعطيه
ظاهر العبارة بل يفهم منه هو ما ذكرناه من جواز ثبوت المصلحة في السلوك على هذا الطريق الظني وصحة تطبيق العمل عليه
ووجود وصول مصلحة الواقع فيسببه اليه ما دام باقيا على الوصف كما يجب حمل كلام العلامة الذي نقله في المنتهى
وغيره من العامة في طريق الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم عليه ولهذا يظهر وجه اندفاع
ايراد صاحب المعالم عليه بان هذا الكلام انما هو للصورة ويتوجه عليه بعض اصحابنا غفلة من حقيقة الحال حيث
ان غرضه من هذا الكلام الرد على العلامة في كلامه المذكور ووجه اندفاعه ظاهر مما عرفته فلا نطيل بما اورده
وهذا الذي ذكرناه من لزوم الاعادة او القضاء بعد انكشاف مخالفة الظن لادراك مصلحة الواقع انما هو من
جملة ثمرات القول بالتخطئة اذ اللازم على مذهب المخطئة هو اتيان الواقعي بعد كشف الخلاف وان وجود المصلحة
انما هو في بناء العمل على مقتضى الظن لثبوت المصلحة فيه ما دام كونه باقيا على الوصف فيتأتى في ذلك وجود المصلحة في
نفس العمل والا لم يلزم الاعادة لادراك مصلحة الواقع بالاعادة والقضاء بعد رد الدليل بخلاف مذهب المصوبة
اذ الظن على طريقتهم محدث للمصلحة في نفس العمل ولا فرق في ذلك بين الوجوه الاربعة التي قدمناها في تقرير
مذاهبهم والى ما ذكرنا من الثمرة بين القولين اشار العلامة في المختلف والنهاية في بحث اشتباه القبلة
حيث ذكر فيها انه اذا صلى الاربع بغير تحية القبلة بظن كونه قبلة ثم انكشف الخلاف فعلى لزوم الاعادة
والقضاء وعدمه على التخطئة والتصويب ويظهر ذلك من الشهيد في التمهيد في باب الصلوة بظن الطهارة
حيث جعل لزوم اعادتها بعد كشف الخلاف من فروع المسئلة وان كان تمثيلهما بما ذكر كما عرفت من نظر لان
نزاعهم في التخطئة والتصويب انما هو في الاحكام لا في الموضوعات والحاصل انه لا مانع من ان يجعل الشارع
متعبدا بالظن على اعتبار مصلحة في السلوك على الطريق الظني عند انسداد باب العلم وامكان الوصول الى الواقع
لا على اعتبار المصلحة في العمل على طبق الظن نفسه فان قلت اذا كان الوصول الى الواقع ممكنا فما فائدة حكمه
في جعل الطريق الظني والامر بالسلوك عليه واتي فائدة فيه قلت يمكن تصوير الفائدة فيه من وجوه الاول
من جهة مراعاة حال عامة المكلفين عند حصول الانسداد الاغلبي في حقهم فانه كما يحصل الانسداد التام
الى الاحكام الواقعية في زمن الغيبة كذلك يكون حصول الانسداد الى غالب الاحكام الواقعية او اليها في حق
اغلب المكلفين في حال الحضور ايضا فاذا علم العالم بالواقع انه لا يمكن وصول قاطبة المكلفين وجميعهم
اليها بطريق الجزم جعل في سلوك الطريقة الظنية مصلحة وامرهم بالتعبد به حتى المتمكنين من تحصيل العلم

ولكن

ولكن على وجه التخيير في حقهم ويكون الانسداد انوعي حكمة التشريع جواز سلوك الطريقة الظنية لا لعلة اخرى
بل من مداره وهذا غير عادم النظير في الاحكام الشرعية كما يرشد اليه حديث رفع العسر والحرج والنوعي
حكمة للعمل بطرق ظنية في الموضوعات وان امكن العلم في بعض المقام فيكون حال الاحكام مثل حال الموضوعات
في جواز السلوك على الطريق الظني مع امكان الوصول الى العلم وهذا الوجه مما ذكره بعضهم وهنا وجه ثالث
يظهر من كلام المحقق القمي ره في رد كلام ابن قبه وهو انه لا مانع من ان يجوز الشارع العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد
وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب لجواز تدارك هذا النقص بشيء اخر من تحمل
المشاق والمجاهدات الصعبة في استفراغ الوسع وبذل الجهد في تحصيل الظن من مظانه فان مثل ذلك المشقة
ليست في تحصيل العلم فيمكن ان يكون ذلك جابرة لما فات من مصلحة الواقع منه في نظر الشارع وملخص الكلام
في رد كلام ابن قبه ان العمل بالظن والتعبد به في زمن انسداد باب العلم انما هو على الصورة الاولى من الصور
الاربع المتقدمة وهو العمل بالظن من جهة كونه طريقا ودرايا الى الواقع والظاهر ان طريقية العلم
في كونها غير مجعولة من قبل الشارع ولو بلسان النقل لانه انما يحكم بجواز العمل بالظن عند انسداد باب العلم
لاجل ملاحظة تخلص المكلف من العقاب وتحفظه مع فرض عدم التكليف بها في حاله وهذا الحكم
منه يجري ارشاد الى طريق الصواب لا الزام فيه اصلا كحكمه بالعمل بالاحتياط مع عدم استلزام الاحتياط
المنفيين فمن تحقيقه العمل بالظن المطلق شعبة من شعب الاحتياط وانه احتياط مزيف وعلى هذا
ينظر كلام الفاضل القمي في رد بعض الاعاظم حيث انكر وجود الثمرة في حكم العقل والنزاع فيه محتجا بانه
لا مورد لانكاره من الفاضل المشرشي حيث قال بان من جملة ثمرات جواز العمل بالظن في صورة انسداد
باب العلم وقال واي ثمرة اعظم من هذا وفي زمن انفتاح باب العلم انما هو على الوجه الذي حررناه
قد عرفت انه كلا نائلة فيها اصلا فقد سقط بذلك ما قاله بالاصناع راسا هذا وقد حكى السيد الكاظمي
في شرح الوافية عن بعضهم وجوه القول بوجوب التعبد بالظن وهذا القول في الطرف المقابل لقول ابن
قبه فكما ان ذاك تفريط فهذا من القائل بها افراط وكيف كان فلا بأس بان نعرض على ما في كلام الحكي
فنقول ان هذا القول مستند المقصود لا فان اراد منه ايجاب التعبد بخبر الواحد في زمن انسداد باب العلم
فنقول ان هذا الطريق مستند المقصود ايجابه مع امكان الاحتياط وفي موارده فضلا ظاهرا مع امكان الاحتياط الذي
فيه انه ان اراد به ايجابه مع امكان الاحتياط وفي موارده فضلا ظاهرا مع امكان الاحتياط الذي
هو طريق على الواقع لا مجال لايجاب التعبد بالامارة الظنية اصلا وان اراد ايجابه في صورة عدم امكان
وفي غير موارده فهو الحق ايضا لان العقل انما يحكم بالتعبد به من باب الارشاد وادراك مصلحة الواقع
فيكون ذلك طريقا محضا في ايجاب التكليف كما تعلم بعد عدم امكان الوصول اليه ولا حاجة الى جعل الشارع
فضلا عن وجوبه عليه وان اراد منه ايجابه في زمن انفتاح باب العلم فنقول ان كان مراده من الوجوب الوجوب العيني فهو

غلطا حتى اذ لا معنى لتعيين وجوب التعبد بالظن مع امكان تحصيل العلم وان كان مراده هذا الوجه التجويزي
فهذا سد ايضا لان الحكم بذلك موقوف على جواز العقل وجود مصلحة في الظن بتلك المصلحة الواقع عند
جواز مع ان العقل لا احاطة له بذلك ولا مسرح له في ادراك تلك المطالب مع انه ذلك فاسد من جهة
كما هو غير خفي على الفطن فالحق من هذا كله ان الحق امكان التعبد بالظن وعدم وجوبه هذا تمام الكلام في
المقام الاول المقام الثاني في بيان التعبد بالظن في الاحكام الشرعية على وجه الكلية او على وجه الجزئية
فقد اختلف اصحابنا في وقوع التعبد بخبر الواحد فذهب السيدان المرتضى وابو المكارم بن زهرة والحلبي
والحلي رحمهم الله الى العدم ونسب بعض العامة ذلك الى جميع اصحابنا الامامية وعدوه من مضاعفتهم
وهو توهم باطل منهم ولعل منشاه ما اراده في كتب المرتضى التي كانت بايديهم من دعوى الاجماع عليه
وذهب كثير منهم الى الوقوع وقبل الخوض في المقام وتوضيح المرام لا بد من بيان مقدمة مناسبة لهذا
الاصل حتى يكون مرجعا ومعولا عند العجز عن اثبات التعبد وتوضيحه في الشرح بعونه الدليل الواضح و
البرهان اللائح فنقول انهم اختلفوا في مقتضى الاصل على قولين فذهب الاكثرون الى انه موافق للقول
المنكرين للوقوع وتوهم بعضهم كونه على وفق قول المثبتين وستعرف بطلانه وهذا الاصل لا ثمرة له فيما
اذا انسد باب العلم الى الاحكام الشرعية اذ لا يحصل احد القولين حجية العمل بالظن ح بل انما يظهر
ثمرته بل يعمه في موارد منها انفتاح باب العلم وفي مقام امكان الوصول اليه ومنها انسداد الاسباب الاولى
فيها شبهة فيه بالانفتاح ومنها ما لو شك في الانفتاح بعد ثبوت الانسداد في الاحكام الشرعية
اذ قد تحصل ذلك في مثل زماننا بالنسبة الى الذين جمع فيه الاخبار المتفرقة وجدت فيه الكتب المندرسة بسبب
لاخبار اهل البيت عليهم السلام في بذل الجهد وصرف الطاقة من علمائنا الراسخين كالحلبي وغيره شكر الله
سعيهم واجزل مثوبتهم التي كانت محققة على كثير من تقدمهم ودارسته في زمان قبل زمانهم من اهل
مصنفه تداول الاعتماد عليه ونقل اخباره من جهتهم لم يكن ذلك الاصل معروفا عند المتقدمين ولا اجماعا
فنقول في تتميم هذا واتحقيق من المحقق الكاظمي في شرح الوافية حيث جعل هذا الاصل وهو جواز التعبد
بخبر الواحد وقد سفر على المتابع بلهم في ان الاصل في الاشياء هل هو الاباحة او الحظر وهو غير من
التحقيق اذ المراد من الاشياء المتنازع فيها باحد الامرين انما هي ما لم يكن فيه اماره مصلحة ولا مفسدة
وكانت خالية من المنفعة والمضرة ولم يكن من جملة ما يستقل العقل فيه بحكم كشم الطيب واكل الفاكهة
وغيرهما من المحسوسات والسكنات الصادرة من المكلف الخالية من النفع والضرر بحسب الظاهر وظاهر الاشياء
ليس من قبيل ما ذكر لوضوح ان الظن ليس من جملة تلك الاشياء مع كون حجيته التعبد مما يستقل به العقل كما سنقرره
مع ان الكلام انما هو في حجية الظن وعدمه وعند الشك فالاصل هو العدم بل لا معنى لاثبات الحجية بالاصل المذكور بعد

على حجية العلة في موارد قليلة تحصيلها حيث يوجد داعي العمل بالظن من غير كون قوة التخصيص اغلب اطاعة من غيره وغيره تارة في حق المتعبدين الاولين المتقدمين

الاجماع

وما يوضح من فساد التفريع المذكور انه لا معنى للاباحة هنا لان خبر الواحد اذا دل على وجوب شيء او
حرمته فكيف يكون البناء على الاباحة مع ان اصل العقل اما واجب او حرام الا ان يقال بان الاباحة انما
كانت في بناء العمل على مقتضى الدليل او الاصل لا في نفس مفاد الدليل نظير ما قيل في توجيه كلام من قال
بدلالة آية النفر والتحذير على استحباب التعبد بان استحباب الواجب لا ينفي الا في افضل افراد الواجب المخير
ولا ينفي بالمرة وان سوى العمل بمقتضى الاصل اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في مقتضى الاصل في
التعبد بالظن بانه هل هو الجواز او الحرمة وفي مقتضى التعبد بالظن يتنوع احدهما ان يجعل العامل بالظن
على وجه الاستناد الاعتقادي عليه بان يجعل الظن حجة ومناطا للعمل وثانيهما ان لا يعتقد العامل في عمله على
الظن بل يوقعه على طبقه فيكون التعبد بالظن عليه عبارة عن تطبيق العمل بالظن وان لم يجعله حجة يعلم استناده اليه
وثالثهما ان يعمل على طبق ظنه لا على وجه الاستناد ولا على حجية مجرد تطبيق العمل به بل على حجة رجاء كون المظنون
مطابقا للواقع لغرض ادراك الواقع والتوصل اليه من هذه الجهة والعمل بالظن بالمعنى الثالث خارج
من محل الكلام بلا تامل وان ظن من ظن انه داخل فيه لانه داخل في ضمن الاحتياط وناش منه فلا شبهة في
جوازه بقسميه واما العمل به بالمعنى الاول فقد قيل ان مقتضى القاعدة جوازه ولكن المحققين منعوا ذلك
وعدم الجواز لانه تشريع وحرمة التشريع ثابتة بمقتضى الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل
اما الكتاب فلقوله تعالى قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون حيث ذم اليهود وجعل فيه الافتراء الذي حرمته
ثابتة وفيه بديهي معقلا للاذن فدل على ان كلما ليس فيه اذن من قبل الله فهو افتراء عليه وحكم بحرمته
على الله تعالى وادخال ما ليس من الدين فيه وذلك هو معنى التشريع المحرم وقوله تعالى في ذم اليهود ايضا
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه
يدل بظاهره والله اعلم على الانحصار على الاخبار بعدم وجدان شيء في جملة ما اوحي اليه من احكام الحلال والحرام
محرما الا الاشياء الثلثة التي دل الوحي على حرمتها فدل ذلك على انه لا بد في الحكم على الاشياء بالحل و
الحرمة من كونه مسببا عن الوحي الالهي وناشئا منه والا فما حكم به من دون ذلك كما فعله اليهود
مورد للذم ومتوعد لمستحله تعالى لكونه مفتريا على الله تعالى فيه ولا ريب ان الاستناد الى الظن في
الحكم على وجه الاعتقاد عليه حكم في الشيء من دون اذن ووحي ثابت من قبل الله تعالى فيكون حراما هذا اذا
لم نتمسك في المسألة بالآيات الدالة على حرمة الظن والعامل به مثل قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
وغيرها من الآيات الكثيرة لما انها انما نزلت في مقام اصول الدين ودلت على حرمة عدم جواز اتباعه
في الاصول كما في التفريع فهي ساكتة عنه وان تمسك بها جملة من العلماء في المقام ولكنه خال عن الوجه بعد
التحقيق واما السنة فهي كثيرة منها ما روي عنهم عليهم السلام ان القضاة اربعة ثلثة في النار وواحد

على وجوده

في الجنة اما الذي في النار فقاض قضى بالباطل وهو يعلم انه باطل وقاض قضى بغير الحق وهو لا يعلم وقاض قضى بالحق
وهو لا يعلم انه الحق واما الذي في الجنة فقاض قضى بالحق وهو يعلم انه الحق فهذا من جملة من في النار من
القضاة رجلا قضى بالحق والواقع من غير علم به فعلم ان الحكم لشيء لشيء وان اصاب الواقع فهو حرام الا ان يكون
ذلك سببا عن علم وتعيين تخرج عنه الظن لانه من اقسام الجهل دون العلم ومنها ما روي عنهم عليهم السلام بان ادنى
الشرك ان تقول للنواة حصاة وللحصاة نواة وتدين به وظاهر الخبر على ان التغيير في الامور والاحكام
الواقعية التي جعلها الله تعالى على حدودها وعلى ما هي عليها ويحكم فيها بغير ما قدره الله تعالى فيها ولو كان باسم
تغيير كالنواة بالحصاة والحصاة بالنواة فان الظاهر ان التمثيل بها كناية عن التجاوز وقلة المبالاة به سواء كان
ذلك التغيير واقعا عن جهل وعلم ام جهل وغفلة وجعله دينا فذلك بمنزلة ادنى الشرك في الحقيقة فيكون حراما
واما الاجماع فقد وقع في كلام جماعة من العلماء ولا ريب في تحققه بل ربما يعد من ضروريات المذهب وبديهياته
حتى بين العوام فضلا عن العلماء واما العقل فلان اسناد شيء الى المولى من دون علم يكون من غير قبح فضلا عن
محكوم بالقبح عند العقلاء يقينا فان قلت انه قد حكمت بحجية الاعتماد على الظن من جهة كونه مصداقا للتشريع
وليس مصداقا له اذ قد يعتبر في التشريع امران احدهما المخالفة للواقع وثانيهما العلم بالمخالفة كما يلوح هذا من
تعريفه بانه ادخال ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين وكلا الامرين منتفيان في المقام اما
الاول فلاحتمال الموافقة واما الثاني فلان المظنون كونه واقعا واين هذا من العلم بالمخالفة قلت ان
المعتبر في التشريع وحدته هو مخالفة الواقع لا العلم بها بل لا يكاد يتحقق معنى التشريع الذي هو عبارة عن ايجاد
الشرع بادخال شيء في الدين مع العلم بانه ليس منه حقيقة في الحقيقة الا بحسب الصورة والظاهر فاعتبار العلم
بالمخالفة فيه غير مسلم بل ممنوع بقي الامر الاخر وهو مخالفة الواقع فلا نسلم في ثبوتها في الاعتماد بالظن بحسب الواقع
بل نقول انه لو اعتبر فيه العلم بالمخالفة فهي موجودة في المقام ايضا اذ لا يتحقق الجهل في الاحكام الظاهرية ما
لم يصل الى المكلفين فما لم يعلم اعتبار الظن من قبل الشارع لم يكن داخلا في الدين وما يجوز التدين به في
نفس الامر فالعمل به والاعتماد عليه على هذا يكون ادخالا لما علم خروجه من الدين فيه ومصداقا للتشريع
المحرم واما التعبد بالظن بالمعنى الثاني الذي هو عبارة عن مجرد تطبيق العمل بالظن من دون الاستعلام
من مقتضى الدليل فان قلنا بحرمة التجري ولو مع مطابقة الواقع فلا كلام في حرمة العمل بالظن ح الا ان يحسن
خلافه كما هو ليست وكذا لا شبهة في عدم الجواز ان قلنا بان تعلم المسائل واجب نفسي اذ على هذا لا يجوز للمكلف
الا العمل بالمسائل المأخوذة من العالم بها ولا يجوز له العمل بشيء سواها مطلقا فيحرم حينئذ العمل المطابق بظنه ايضا لعدم
مطابقته للواقع او خالفه الا انه ايضا خلاف التحقيق ح لتحقق علة المطابق بالظن اما ان يكون في المعاملات او
في العبادات مع فرض امكان حصول قصد القربة منه فيها كما جوزه الاردبيلي حيث ذهب الى هذا اعتبار الواقع

عند انكشاف

عند انكشافه فيحكم عليه بالجواز والحرمة والصحة والبطلان حسبما يقتضيه واقعه المنكشف هذا اذا لم يكن الفعل
مخالفا لواحد من الاصول الثابتة في الشريعة كشرب اخل الغير المعلوم حكمه واجراء صيغة معاطاة مجهول الحكم واما اذا
كان مخالفا له فالحكم الحرمة ثابت فيه من اول الامر على نحو التعيين حتى يعلم واقعه بالجواز وذلك مثل ترتيب الاثار على
البيع المجهول حكمه من قبيل الثمن واقباض المثمن والتمليك وتملك قبل انكشاف الواقع بالصحة فانه غير جائز لانه
مخالف لاصالة عدم جواز التصرف في مال الغير الا بطيب نفسه ورضاه واما لو كان في العبادات وقلنا بعدم
امكان قصد القربة بالعبادة المجهولة الحكم فالحكم فيه بعدم الجواز من اول الامر حينئذ بلا شبهة ثم انا نقول ان اهل
الكلام في التعبد بالظن انما هو حيث كان في مقابل الدليل اذ لو كان موافقا له فلا نسلم في جواز العمل عليه كانه في الحقيقة
عمل بمقتضى الدليل فليلحق اعتبار الظن على هذا التقدير فاذا كان محل الكلام هو ما ذكر فنقول ان العمل بالظن غير
جائز لانه مخالف للاحتياط الذي يقتضيه الدليل في جميع المقامات وهو انه لا نسلم في ان الله تعالى بعث
الرسول وانزل الكتاب اليه ولا ريب في ان المخاطبين المشافهين له قد كلفوا بما تضمنه ولا شبهة في ان فهمهم
ايضا مشترك بينهم في التكاليف فاذا ثبت ذلك والشك في باب العلم الاتيان الاحكام فلا بد لنا ان نسلك مسلكا
يؤدي الى الموافقة لهم في الحركات والسكنات بحسب الواقع والقاء الامكان ولا يتم ذلك الا بان نسلك مسلك
الاحتياط في جميع المقامات والمقامات هنا ثلثة اما ان يكون الامر دائرا بين الواجب وغير الحرام واما ان يكون
دائرا بين الحرام وغير الواجب واما ان يكون دائرا بين الواجب والحرام فمقتضى الاحتياط في الاول هو الفعل و
في الثاني الترك وفي الثالث اما ان يكون متعلقا بعمل نفسه فوافقه ما ظنه منها سواء كان في العبادات
او في المعاملات لان الامر اذا دار بين الواجب والتحريم فحكم بالتخيير ان لم يكن مرجح وهنا الظن المتعلق باحدهما
مرجح له فيدور الامر بسببه بين التعيين اي تعيين ما ظنه وبين التخيير ومقتضى القاعدة هو الاخذ بالاحتمال الاول
واما ان يكون متعلقا بعمل غيره كمقام الفتيا والحكومات وايصال الحقوق الى اربابها فمقتضى الاحتياط هو
التوقف والسكوت وذلك لان المفتي وان اختلف المجتهدون والاخباريون فيها بالوجوب والحرمة
دائرا بين المحذورين الا ان في السكوت محذورا وفي الفتيا محذورين احدهما ارتكاب المخالفة في نفس المفتي
المتوجه فعل المفتي لاحتمال الحرمة فيها على قول الاخباريين وثانيهما ارتكاب المخالفة من جهة فعل الغير والمكلف
بحسب فتواه فان خرج على المفتي مثل وزر العامل ان كان مخالفا للواقع هذا في العبادات واما في المعاملات
فجواز التصرف في اموال الناس بالباطل وفي اعراضهم بالباطل فضرر السكوت في مقام المفتي اسلم
الا ان تحقق من ما ذكر ان العمل بالظن مخالف للدليل المقتضي للاحتياط وغير جائز فان قلت انا لا نسلم الحكم
المثالثة التي هي قاعدة المشاركة الا فيما علم ثبوت التكليف في حقهم يقينا واما اذا لم يعلم ذلك كما هو الغرض
فلا شبهة في جريان اصالة البراءة وصحة التمسك بها فلم يتم مقتضى الدليل بالاحتياط في جميع المقامات فلا شك ان العلم الاجمالي بالتكليف حاصل
لان قالب الاحكام الواردة من الشرع قد ثبت كثيرا منها في حق المشافهين وثبت في حقنا ايضا باشتراكنا معهم

في التكليف وجملة منها غير معلوم الثبوت ولكن لما اختلطا وكانا غير متميزين لانسداد الطرق اليها وجب الاجتناب
حصلت الشبهة بينها ووجب الاجتناب عنها لان الشبهة وان كانت غير محصورة الا انها شبهة كثيرة كثيرة فكانت
في حكم الشبهة المحصورة وقد ثبت وجوب الاجتناب عنها في محله وان ابليت عن ذلك وقلت بعدم وجوب
الاجتناب عنها فيكفينا انك التزمت في مقابلتك بالتسليم بحالة البراءة ومع ذلك فالعمل بالظن يكون جائزا
ايضا وبتم ما اردنا اثباته من اصالة حرمة العمل بالظن على اي حال فان قلت سلمنا تمامية الدليل وانه يقتضي
الاحتياط الا ان المانع منه موجود واما في بعض الموارد وهو ما في بعض موارد دوران الامر بين
المحذورين في مقام الفتيا لا يمكن الاحتياط لكون المقام مقام التخيير موجود لكون المقام مقام التخيير فلا يكون الاحتياط
فيه بالتوقف والسكوت واما صورة اي مورد دوران الامر بين الحكم الالزامي وغيره فلوجود المانع الوضعي فيه وهو
عدم امكان قصد الوجه فيه لجهالة وجه العمل فيه كما هو المفروض فالحكم بالاحتياط فيها غير صحيح فلا بد ان يكون المرجع
هو الظن قلت ما ذكرت كونه مانعا في الموارد المذكورة فليس بمانع من الاحتياط فيها مطلقا اما صورة دوران
الامر بين المحذورين في عمل نفسه فقد قلنا انه يأخذ بما وافق الظن منهما لاحتمال كونه مصيبا في حقه في الواقع فالاخذ به
جمع بين حق التعيين والتخيير فكان اولى من العمل بالتخيير وذلك واضح واما صورة دوران الامر بين المحذورين
في مقام الفتوى وعمل الغير فلان الفتوى وان اختلف المجتهدون والاخبار بينهما بالوجوب والتحريم فكان
الامر فيها دائرا بينهما الا ان مقتضى الاحتياط هو اختيار جانب الحرمة والتوقف عنها مطلقا كان في السكوت يجوز
واحدا هو احتمال ارتكاب الحرمة فيه على قول المجتهدين ولكن في الفتوى محذورين احدهما الحرمة على قول المختار
في نفس الفتوى التي هي عمل نفسه وثانيهما ارتكاب المخالفة من جهة فعل الغير الذي يتسبب من فتواه كان على المفتي
مثل تزويج العامل ان كان نفعا للواقع هذا في العبادات واما في المعاملات فمحذور التصرف في اموال الناس
وفي اعراضهم بالباطل فتصادر وكذا يجب ان اختيار اقل المحذورين الذي هو السكوت اولى للاحتياط وادق للاحتياط
واما في مورد دوران الامر بين الالزامي وغيره فلا تامل في كون الاحتياط في اختيار جانب الالزامي فلا يصح
الوجه وعدم امكان قصده ولا يكون مانعا صحيحا لوجوه اما اولا فلانا نعلم علما يقينيا من طريقة العقلاء بحصول
الاطاعة بدونه فلو علم بحسن الفعل المطلق وفي نفس هذه القرينة كفى لدفع حصول الامتثال والاطاعة
يقينا واما ثانيا فلعدم الدليل على لزوم قصد الوجه واعتباره مطلقا واما ثالثا فلان قصد الوجه على ما ذهب
اليه الاردبيلي وجوبه نفس قصد الشيء في وجوبه فيتمسك بحالة البراءة منه وان سلمنا ان وجوبه عبارة
اخرى عن قصد الشيء في وجوبه وعدمه فيتمسك في نفيه بالاطلاقات على جميع المشهور ولكن لو قلنا بكون الاطلاقات
اسامي للصحيح او الاوامر الاوضاعية كما في الصلاة والزكاة والزيارة وامرة لبيان حكم اخر الذي هو من
التشريع لا لمقام بيان نفسها لم يجز التمسك بالاطلاقات اصلا لكن هيهات بل نقول انه لو قلنا بكون

الاطلاقات

الاطلاقات اسامي للاعم لم يجز التمسك بالاطلاقات في مثل المقام ايضا لان موردها التمسك بها انما هو في الجزء الذي هو
قيد في الماهية ودخل فيها وكذا الشرائط اللاحقة لها بمقتضى بيان الشارع وجعله وما نحن فيه ليس من القبيل
المذكور لان شرط قصد الوجه على اعتبار وجوبه انما هو من لوازم الامر وقيود الاطاعة الثابتة من طريقة العقل
والعقلاء فلا صرح للاطلاقات بنفيها بوجه وبالجملة كلما هو كان بيانه وظيفة الشارع ولا بد فيه من الرجوع اليه يصح
التمسك فيه بالاطلاقات لنفي التكليف بلا بيان وكلما ليس بيانه وظيفة الشارع بل كان نفيه من طريقة العقلاء
فلا يصح ولكن هذا الكلام انما يمكن التمسك به في مقام لزوم قصد الوجه غير الاطلاق المقيد وهو الاطلاق الذاتي
من ظاهر حال المتكلم لان ظهور حاله يتحقق عند الشك في ارادة الفعل لاجل نفسه او كونه مطلوبا للمولى
على اخر انه مطلوب له لاجل الفعل نفسه وانه مطلوب في حد ذاته لا لامر يرجع الى شيء نظير حمل الاوامر على
التخييرية منها عند الشك في كونها لحاظ او للابتلاء والتوطين فان ذلك ايضا انما هو من جهة ظهور حال المتكلم
في ارادة الاول منها دون الثاني لا من جهة اخرى وهذا هو الظهور هو الطريقة الجارية الثابتة عند العرف والعقلاء
فاذا ثبت ذلك فاذا شككنا ان مطلوبية مهية الفعل لنفسها او لوجوبها حتى ينوي ذلك عند الاتيان
بها فمقتضى الظاهر هو الاول فيحكم بعدم وجوب قصد الوجه بعد الوجه واما رابعا فنقول انه حتى يجب قصد
الوجه الذي اعتبره عند قيام الدليل العلمي او الدليل الظني او مطلق الدليل فان كان الاول فيلزم عدم جواز
مطلقا اذ ليس لنا عمل هو ثابت بالدليل العلمي وان كان الثاني فاعتباره اول البحث وان كان الثالث فيلزم
لان ثبوت العمل المذكور انما هو بمؤنة الاحتياط الذي يقتضيه الدليل كما عرفت فمع فقد الدليل يكون الاحتياط
فان قلت سلمنا عدم المانع من الاحتياط بالتقريب الذي ذكرته الا ان الاحتياط معارض بالاستصحاب
بيان ذلك انه لا تامل في وجوب الفحص عن الدليل اذا فقد فقده اجمالا فلو علمنا بان الفحص موصل الى الدليل العلمي
فلا خلاف في وجوبه كما لا شك في عدم وجوبه اذا علمنا عدم ايصاله اليه من اول الامر واما اذا شككنا فلو
باحثنا عن الدليل ولم يوصلنا البحث الى الدليل العلمي فنشك في استقرار الفحص فيحكم بمقتضى الاستصحاب بقاء
وجوب الفحص عن الدليل حتى يوصلنا الفحص الى الدليل الظني فيسقط فاذا اقتضى الدليل الشرعي الظني هو
الاستصحاب وجوب الفحص عن الدليل الظني فقد اقتضى وجوب العمل بالظن لان الفحص واجب غيري فلا معنى
لوجوبه الا وجوب حصول ذلك الغير الذي هو عبارة عن العمل بالظن فاذا ثبت وجوب العمل به في مقام فيحكم بوجوبه في
جميع المقامات لعدم القول بالفصل قلت ان الاستصحاب المذكور لا يجري له لانه استصحاب غير مفيد وذلك لان
احوال الباحث عن الدليل خمسة احدها ان يعلم بان فحصه موصل الى الدليل العلمي يقينا وثانيها ان يعلم بعدم كونه
موصلا اليه يقينا ثم لا تامل في وجوب الفحص في الاول وعدمه في الثاني وثالثها ان يشك في الايصال وعدمه
فاذا باحث عنه ولم يصل الفحص الى الدليل العلمي فيطرء عليه حالات ثلث احدها ان يعلم بان الدليل العلمي كان
متحققا وافرا من وجوده في اول الامر وثانيها ان يعلم بان الدليل العلمي كان موجودا ولكن منعه مانع في الاثناء

لا يخلو من اشكال

من وصوله اليه وثانيتهما ان يكون في شك من الوصول اليه وعدمه فعلى الحالة الاولى لا شك في عدم صحة
وجوب الفحص وعدم صحة الاستصحاب لان الشك حاصل بعد الامر بالكشف عدم وجود الدليل العلمي من اصله
فيرجع الشك الى الشك في وجوب الفحص من اول الامر بل ينقلب الشك الى العلم بعدم الوجوب راسا اذ قد عرفت
بعدم الشبهة في عدم وجوب الفحص حينئذ عند عدم العلم بعدم وجود الدليل العلمي بل وان قال بذلك الحالة الا هذه اجمال
كما ترى وعلى الحالة الثانية فلا يجري التمسك بالاستصحاب ايضا لانقطاع وجوب الفحص بعروض المانع العلمي من الوصول
الى الدليل العلمي فلا معنى للتعدي عنه الى الفحص عن الدليل الظني وعلى الحالة الثانية فالحق هو جريان الاستصحاب
على وجه ضعيف جدا ايضا لان الوجوب الثابت بالفحص انما هو في الفحص عن الدليل العلمي دون الاعم منه ومن
الدليل الظني اعني الامر المجمل الجامع بينهما حتى يبقى وجوبه الى ان يوصل الى احدهما او يعجز عنهما معا بل هو الفحص
بالاول ودار الوجود مدار وجوده وعدمه او لو فرضنا ايصال الفحص الى الدليل الظني لما حكمنا بسقوطه ولو اوصلنا
الى الدليل العلمي لحكمنا بسقوطه فعلم انه لا مدخل للثبوت وسقوطه في الدليل الظني بوجه فلا فاذا شك الباحث
عنه في الوصول اليه وعدمه فحكم بوجوب الفحص عليه حتى يصل اليه او يعجز عنه واما اذا عجز عنه فالحكم بوجوبه عليه
حتى يصل الى الدليل الظني فلا معنى للاستصحاب فلا لعدم وجوده عليه من اول الامر فاستصحاب الحكم الثابت
المعلوم الثبوت اذ لا مال وجوبه له ومن هنا ظهر الاستصحاب الوجوبي ايضا واما حكم الوجوب المعلوم الثبوت
في الفحص عن الدليل العلمي فقد ارتفع يقينا بالوصول اليه او العجز عنه فلا معنى للاستصحاب ومن هنا ظهر معنى الاستصحاب
العرضي ايضا وهو ان يكون هناك موضوعان وحكمان احدهما معلوم الثبوت والارتفاع يقينا والاخر مشكوكا
معلوم الثبوت والارتفاع يقينا فيستصحب الحكم المطلق منهما الى زمان الشك مثلا اذا تولد حيوان من ضم
وكلب فبعضهم يقول بنجاسته نجسه نظرا الى انه عند تولده كان ظاهر جسده نجسا فلا يعلم زوالها فحكم بنجاسته
لانه ان كان بمحض العين لا يطرأ عليه الطهارة بعد ذلك فيقتضي الاستصحاب نجاسته وفساده وانه وكذا الاستدل
ضمنه في حيوان المجهول الذي لشك في قبوله للتذكية وعدمها حتى مرة بعد التذكية بان الاصل عدم قبول
التذكية كان حراما يقينا فيشك في زوال الحكم بعدها فيستصحب والجواب ان موضوع الحرمة غير موضوع المذكى
فالحكم سار في الاول دون الثاني ~~[illegible]~~ او ملخص الكلام ان وجوب الفحص لا يثبت على
امر مجمل حتى يحكم بقائه بعد العجز عن الدليل العلمي ايضا بل انما هو ثابت بالثبوت في احدهما معينا وبالعدم
في الاخر فلا جريان للاستصحاب فان قلت سلمنا عدم جريان الاستصحاب المذكور ولكن هنا استصحاب صحاح
للحمل بالاحتياط بيان ذلك انك قد عرفت في بيان ثمرة تاسيس الاصل انه لا ناقل بينهم في جواز العمل بالظن عند
حصول الانسداد اما الاعلى ولا ثمرة لتاسيس الاصل في المورد المذكور اذ لا خلاف بينهم في العمل بالظن حينئذ من
المدققين ايضا فانهم هو ايضا بذلك كنهم مع انهم قائلون بعدم جواز العمل بمجرد الواحد وانما ثمرة ذلك في مقامات

وعلى الحالة الثانية التي هي حالة الشك
فيجب تتميم الفحص عن الدليل العلمي
ثم يتبدل الامر الى احدى الحالات
المذكورة وهكذا

الشك

الشك منها المواضع النادرة التي يفيد فيها باب العلم عند حصول الانفتاح الاعلى ومنها ما اذا حصل الانسداد
في البعض فيتعدى منه الى البعض الاخر كما اذا حصل الانسداد في الفقه فاريد التعدي منه الى الاصول فيجري
فانه ثمرة ذلك ومنها ما اذا شك في الانسداد والانفتاح ومنها ما اذا شك في الانفتاح بعد الانسداد
ومنها ما اذا علم بالانفتاح بعد حصول الانسداد ومنها ما اذا حصل الانسداد في بعض موارد الانفتاح
الاعلى فاذا صحح ذلك فنقول انه اذا حصل الانسداد في بعض الموارد ~~[illegible]~~ الانفتاح الاعلى
شك في الانفتاح او علم به بعد ثبوت الانسداد الاعلى الذي كان العمل بالظن جائزا فيه بلا تامل فيشك
ح في جواز العمل بالظن فيقتضي الاستصحاب بحكم بجريانه بقاء حكم العمل بالظن الذي هو الجواز في الزمان اللاحق
فاذا ثبت ذلك في مورد فيحكم بثبوته في جميع الموارد بعدم القول بالفصل قلت ان لنا في منع جريان الاستصحاب
المذكور كلامين احدهما ان المستند به في المقام الذي ذكرت موقوف على كون الانسداد ثابتا بالاجماع كما ادعاه
بعضهم او كون دلالة العقل من باب الكشف عن حكم الشارع اذ ~~[illegible]~~ على هذين التقديرين يكون جواز العمل بالظن
ثابتا بحكم الشرع ومستندا الى لسان الشارع في نفس الامر فيصح استصحابه عند الشك في زوال موضوعه واذا الانسداد
على هذين التقديرين يكون حكمه بجعل حكم الجواز لا علة له حتى يدور مداره ولكن اعني عدم ثبوت الاجماع وعدم كون
دلالة العقل من باب الكشف بل هو ثابت بمقتضى دلالة العقل وان دلالته من باب الحكومة بمعنى ان حكم عند ثبوت
الانسداد بثبوت حكم الجواز فيه نظرا الا تحقق علة الحكم عنده بنفسه فاذا كان مقتضى التحقيق هو ذلك فلا يجري
التمسك بالاستصحاب عند زوال الانسداد الذي هو علة ثبوت الحكم عند العقل اذ الحكم العقلي الاحكام الجواز
موضوعه فاذا زال الموضوع الذي ثبت عند العقل حكمه وحكم له بشيء زال حكمه عن اصله وان كان زوال الموضوع مشكوكا
ولذا الامر في الاستصحاب في الاحكام العقلية بعد عدم تحقق ثبوت موضوعاتها وثانيهما انك لو بنيت على ما ذكرناه
فنقول ان الاستصحاب المذكور معارض بالمثل وذلك لانك قد عرفت ان موضوع الموارد التي يجري فيها الاصل
هو انقلاب بعض موارد الانفتاح الاعلى الى الانسداد فلا شك في عدم جواز العمل بالظن قبل ذلك في هذا
المورد الجزئي لكن الحكم بعدم جوازه ايضا بعده بالاستصحاب فاذا ثبت في مورد فيتم الحكم في الباقي بالاجماع المركب
فاذن يقع التعارض بين الاجماعين المركبين المضمومين بالاستصحاب فكانه يقع التعارض بين الاستصحابين فيحكم
بتساقطهما والرجوع الى الاحتياط الذي هو المرجع في البين فان قلت سلمنا ذلك ولكن الاحتياط انما يتم
في موارد العلم الاجمالي فلا جامع في موارد الشبهة البدوية قلت اذا ثبت المطلوب في بعض الموارد فيتم الحكم في
الباقي بعدم القول بالفصل فان قلت كيف ندعي الاجماع المركب مع ان المدقق مخالف في المسئلة حيث انه يحكم
في موارد الشبهة البدوية بالرجوع الى الاصل الذي هو شغله من البراءة فلم تتم دعوى الاجماع على الاحتياط في جميع
الموارد قلت انا لم ندع الاجماع على الاحتياط حتى يضرنا مخالفة المدقق بل مقصودنا دعوى الاجماع على عدم
العمل بالظن فانه ان المجتهدين اختلفوا في ذلك فبعضهم بالبراءة كالمدقق وانما قول بالاحتياط كما حققناه خلافا

كما وهذا ايضا مانع

وقد يقرر اصالة حرمة العمل بالظن بوجه ثالث وهو الاستصحاب تقريبه انه لا شبهة في ثبوت المركبات الشرعية
وقد يقرر الاستصحاب بوجوه الاول انه لا شبهة في تعلق الاوامر على المركبات الشرعية المتوجهة
الى المكلفين فعند الشك في الاجزاء والشرائط واتيان المركب باجزائها وشرائطها المعلومة ليست في سقوط
الاوامر المتعلقة بها فيستصحب بقائها الى ان يعلم المزيل بالاحتياط بجميع الاجزاء والشرائط المعلومة والمشكوكة
اذ لو بني على الظن فيما لم يعلم بحصول فراغ الذمة عنها وسقوطها عن المكلف فان قلت ان الاستصحاب
المذكور غير جار لان متعلق الاوامر التي يستصحب بقائها اما ان يكون الاجزاء المعلومة او الاجزاء الزائدة
او المركب الواقعي الجامع بينهما فان كان الاول فهذا رفع ما تيا نه يقينا وان كان الثاني علم يكن ثابتا
او كان الثالث فباطل ايضا لعدم كوننا مكلفين بالامور الواقعية قلت اولا ان منع ثبوت
التكاليف بالامور الواقعية ممنوع بل التكليف ثابت عليها سواء علم المكلف بها او لم يعلم وثانيا ان
الاتي بالاجزاء المعلومة لا يخلو اما ان يكون على علم باتيان مقتضى الامر بكله او يكون على شك فيه كلا
الا الاول يقينا والا لم يكن شاكا في الاجزاء والشرائط علم بقي الثاني وعليه فلا بد من الاحتياط حتى يحصل
له يقين بسقوط توجه الامر بالنسبة اليه فان قلت استصحاب الامر المجمل غير صحيح على ما ذهب اليه جماعة
قلت قد قرر في محله ان استصحاب الامر المجمل صحيح بلا تامل فان قلت ان ما ذكرت انما يتم في المركبات دون
غيرها فيكون الدليل اخص من المدعى قلت انه يتم الحكم في الباقي بعدم القول بالفصل نعم يصح التمسك
بالاستصحاب في المقام ان كان معتبرا من باب الظن او قلنا باعتباره من باب التعبد العقلي كما هو الحق
ولكن لو قيل بكونه معتبرا من باب دليل الانسداد فلا يجري له يقينا لعدم اثبات اللوازم العقلية والعادية
بل انما يثبت اللوازم الشرعية ومعلوم ان غاية ما يثبت بالاستصحاب هو بقاء الامر وعدم سقوطه وهو
لا يثبت وجوب اتيان الاجزاء المشكوكة ولا كونها جزء المركب الواقعي لعدم كونه من لوازمه الشرعية
بل انما هو من لوازمه العقلية لثبوت الامر اذ العقل بعد الطلب يحكم بوجوب الطاعة
والخروج عن عهدته على وجه اليقين ولكن لا اشكال فيه على الاعتبارين الاولين لانه انما يثبت بجميع الاثار
واللوازم العقلية والعادية والشرعية والغرض بلا كلام هذا وان شئت جعلت في هذا التقرير بدل
الاستصحاب الاشتغال فيكون دليلا اخر للاصل المذكور فان لكل واحد منهما بهذا التقرير كل دليل
مستقل مذكور في كلماتهم الثاني من وجوه تقرير الاستصحاب الوجه الذي قررناه في الاشتغال
اولا ولكن يجعل فيه بدل الاشتغال الاستصحاب كما جعلناه في التقرير الاول منه بدل الاستصحاب
الاشتغال فيكون دليلا اخر مستقلا ويرد عليه ما يرد عليه مع الوجوه المذكورة ثمة وقد عجل
القول في ذلك انه بعد ثبوت المقدمات السابقة تفريغ التكاليف باسرها تكليفا واحدا يجب علينا

وان كان مظنونا لعدم كاهو مقتضى الاحتياط

الخروج

الخروج عن عهدتها وهو لا يتم الا باتيان جميع المحتملات على وجه كلما احتملنا وجوبه فنأتي به وكلما احتملنا حرمته
نتركه وان كان على خلاف الظن لحصول يقين الخروج عن العهدة فلو سلكنا على خلاف هذا المسلك من العمل
بالظن لم يحصل لنا ذلك اليقين بل كان مقتضى الاستصحاب بقاء ذلك التكليف في الذمة والعهدة حتى يخرج منها على
نحو اليقين وبالسبيل ما ذكرناه الثالث وهو التقرير المختار وهو ان كل مكلف ملتفت اما عالم بحكم
الواقعة او شاك فيه والعالم لا شبهة في تعيين سلوكه على طبق علمه في حقه ولا كلام فيه واما الشاك الذي
هو محل الكلام فنقول انه لا تامل في ان شك كل شاك مسبوق بحالة سابقة كالحالة وتلك الحالة اما
العلم بالتكليف اجمالا او العلم بعدمه ولو كان مبدء ذلك مفروضا من زمان عدم التكليف من الصغر او الصبوة
او عدم وجود نفس الشاك وبعبارة اخرى ان كل شك مسبوق بحالة ولو كانت عدما ازليا او جميع الاشياء
المحلوقة الحادثة من الاعيان والاثار والموضوعات والاحكام مسبوقة بعدم الازلي ثم طرء عليه الحدوث و
الوجود في ان كانت الحالة السابقة معلومة بالتكليف اليقيني الفاصل بين العدم الازلي والشك ولو كان على
سبيل الاجمال فاصل بالظن كما انه لو علم بان الماء المتغير كرا كان او جاريا نجس كما انعقد عليه الاجماع فاذا تغير
الماء وزال تغيره من قبل نفسه يشك في انه هل صار طاهرا بعده ام هو باق على حكمه السابق او علم بان الاناء
بالصلوة توجه اليه ولكن لا يعلم انها هل هي هذه الاجزاء المخصوصة ام هي مع ما عداها من الاجزاء المحتملة
كونها داخلة فيها وعلى كلا الفرضين يستصحب اشتغال الذمة بالتكليف الثابت يقينا ويسلك معه سبيل الاحتياط
الذي هو المخرج اليقيني عنه ولو كان على خلاف الظن وان كانت الحالة السابقة معلومة بعدم التكليف
كما انه كان يعلم ان الماء القليل الغير الملاقي طاهر فاذا اشتغل في الغسالة فيشك في انه هل هو باق على حكمه السابق
ام عرض عليه حكم اخر هو النجاسة او يعلم بان الخطاب من جهة دفع رذيلة الحلال لم يكن متوجها اليه في زمان الصغر
وعدم البلوغ فيشك بعده في انه هل توجه خطاب الزامي من جهته بالنسبة اليه ام لا فيستصحب البراءة لانه
في الحالة المعلومة السابقة الى زمان الشك وهذا الاستصحاب معتبر عند العلماء جميعا وقد يعبر عنه باستصحاب حال العقل
واستصحاب النفي واستصحاب العدم الاصلي ولا تامل في اعتباره وصحة مجراه بل في صحة مجرى استصحاب الشغل
عندهم فانهم يتمسكون في مقامات الاشتغال بالاستصحاب ايضا وان كنت ممن يرى عدم جواز التمسك بالاستصحاب
اصلا كما يقتضيه ما قلت بعدم جريانه في خصوص المقام نظرا الى ان الاشتغال مانع عنه من جهة ان الشك بنفسه
موجب للشغل والاحتياط في المامور به فلا يبقى معه مجال لملاحظة الحالة السابقة على الشك واستصحاب
حكمها الا زمانه فان المنشا حكم الاستصحاب هو الحالة السابقة دون الشك وانما الشك واسطة في ثبوت
حكمها في حالة خلاف الاصل فان المنشا في حكمه هو الشك كما عرفت فيه فكانت نسبة الشك اليه عقدها

على الاستصحاب عند الاعتبار فاذا حكم العقل بواسطة لحاظه بحكم الشغل فلم يبق معه محل لاعتبار حكم الاستصحاب
من اصله مع عدم الاحتياج اليه اصلا وكذا الكلام بعينه في استصحاب البراءة لان مثل احكم البراءة العقلية وحكم
العقل بنفي العقاب هو الشك في مقامه فلا معنى ولا احتياج لاستصحاب البراءة السابقة بوجه اصلا
او انكرت الحالة السابقة في بعض المقامات كما يقول بعضهم فيمن طرئت له حالتان لم يعلم بتقدم احدهما على
الاخرى كمن اجنب وتطهر وقلت بكون النسبة بين البراءة والاستصحاب هو العموم من وجه وبالجملة
لو تاملت في صحة جريان الاستصحاب في المقام فتقول انا لو رفعنا اليد عن جريانها لكفينا الاشتغال الذي هو
بانفسها في اثبات المطلوب الذي هو حرمة العمل بالظن لانه ينافي تلك الاصول الثابتة في الشريعة التي هي
المرجع للشاك عند شكه فاذا كان العمل بالظن ينافيه فلا تامل في جواز تركه والعمل بالاصول بلا شبهة فاذا ثبت
جواز ترك العمل بالظن بالرجوع اليها فنقول ان كل من قال بجواز ترك العمل بالظن قال بحرمته كما انه كل من
قال بجواز العمل بالظن قال بوجوبه فيثبت الاصل المطلوب الذي هو حرمة العمل بالظن بمعونة الاجماع المركب
وهذا الذي حققناه في المقام هو تفصيل مجمل من كلام من قال بان الشاك انما يرجع الى الاصول فتفطن
وقد تقرر اصالة حرمة العمل بالظن بمعونة البراءة العقلية وتقريرها بان كل مجتهد يريد الدخول في المسئلة فلا
بد له في مقام الشك من الفحص عن الدليل اولا ثم العمل بالاصول الشرعية لعدم جواز العمل بالاصل قبل الفحص
عن الدليل الشرعي فالباحث عن الدليل في مقام الشك لا يخلو من حالات خمس فاما ان يعلم حرمانه بان
يحصل له الدليل العلمي او يشك في الوصول وعدمه او يعلم بعدم الوصول اليه ثم انه في الحالة
الثالثة اما ان يعلم بعدم وصوله الى الدليل الظني ايضا او يعلم بوصوله اليه او يشك في وجوب الفحص على
الاولى والثانية مما لا تامل فيه كما انه لا تامل في عدمه على الثالثة على كلا المذهبين واما على الرابعة التي
هي صورة العلم بوصوله الى الدليل الظني والخامسة التي هي صورة الشك فيتم الشك في وجوب الفحص عليه
من اول الامر بمقتضى اصالة البراءة بحكم بعدم الوجوب اذ الاصل عدم تعلق العقاب المكلف من جهة
حاصل عدم تعلق بوجوب الفحص بذمته فاذا ثبت ارتفاع الوجوب وعدم تعلقه به بمقتضى البراءة فنقول
ان كل من قال بعدم وجوب الفحص عن الدليل الظني قال بحرمة العمل به فيتم الحكم بالنسبة الى الاصل المطلوب
الذي هو حرمة العمل بالظن بمعونة الاجماع المركب فان قلت ان الفصل بالبراءة انما يصح في المقام لو قلنا
بعمومية مجراها للواجبات النفسية والغيرية اذ وجوب الفحص غيري بالنسبة الى العمل بالدليل الظني واما
لو قلنا باختصاص مجراها بالاول والمخاصمة جارية في الواجبات الغيرية كما هو الحق نظرا الى ان مفادها
انما هو نفي العقاب فلا تجري الا فيما لو ثبت لثبت في مخالفته العقاب وهو ليس الا الواجبات النفسية

ثم يعلم بتهيؤ منهما ام باحد الوجوه

كما هو كذلك

واما الغيرية

واما الغيرية فليست محلا للعقاب والثواب دائما على فرض ثبوته ومخالفته او اتيانه وانما العقاب على
مخالفة الغير الذي هذا الواجب مقدمة في حصول المخالفة بالنسبة اليه مثلا اذا ترك المصلي القراءة
الثابتة جزئيتها في الصلاة فقد حصل بسبب ترك الصلوة منه فعلا يعاقب على تركها لا على ترك القراءة
وكذا الحكم في جانب الثواب فاذا علم انها ليست محلا للعقاب على فرض ثبوتها لم يكن محلا لاجراء البراءة
العقلية لدفع ثبوتها ويتضح مما ذكرنا انه عند الشك في وجوب احد فردي الواجب التخييري لا يصح
دفعه بالبراءة بلا تامل وذلك لعدم كونه صورة للعقاب عند المخالفة تركه على فرض ثبوته وبالجملة لا يصح
عدم جريان البراءة في الواجب الغيري وان قيل بجريانها فيه ايضا بمقتضى كلام العلماء من وقت ذكره قلت
اولا ان هذا الكلام في مقابل الخصم الذي يقول بجريان البراءة على الاعم من الواجبات الغيرية
والنفسية وثانيا نقول بعد تسليم ما ذكرت من اختصاص البراءة بالواجبات النفسية ان لنا ان نبدل
البراءة في التقرير المذكور بالاستصحاب اعني استصحاب عدم الوجوب الخاص اذ لا شك في عدم وجوبه قبل ذلك
في زمان ~~[illegible]~~ في جميع موارد البراءة وقوة رجحانها في محل واحد هذا وقد تلخص
عندك مما قدمناه لك من الوجوه المقررة في تاسيس اصالة حرمة العمل بالظن ان العمل به حرام من باب
التشريع ان كان على وجه الاستناد اليه والتدين به ومن باب مخالفة الاصول العملية القطعية ان كان
على وجه التطبيق وعلى هذا فقد يجتمع الحرمتان ان كان العمل على وجه الاستناد ومخالفا للاصول وقد
يوجد الحرمة التشريعية ان كان على وجه الاستناد ومخالفا للاصول وقد يوجد فيه الحرمة من جهة مخالفة
الاصول فقط اذا كان على وجه تطبيق العمل بالظن فظهر مما ذكر ان موافقة الاصول غير نافع في دفع الحرمة التشريعية
ضمنا ان كان على وجه الاستناد اذ الاستناد الى الظن حرام بمقتضى الادلة الشرعية الاربعة فلا يفيد موافقة
الاصول بخلاف ما اذا وقع على وجه التطبيق فان حرمته انما تنشئ قبل مخالفة الاصول فاذا وافقها ارتفع
التحريم فانكشف من ذلك ان محل الكلام في التعبد بالظن الواقع على وجه التطبيق انما هو فيما كان الظن على
خلاف الاصول بخلاف ما اذا وقع على وجه الاستناد فانه عام لصورة الموافقة والمخالفة لها فلا تغفل
~~[illegible]~~ ثم انه قد ظهر لك مما قدمناه ان المعتمد المختار من الاصول المعتمدة هي البراءة والا
شتغال والاستصحاب على الوجه الذي قررناه في ضمن مختارنا وان ابيت عن حجية جريان الاستصحاب
حسبما اشرنا اليه فكفانا البراءة والاشتغال في اثبات المطلوب في جميع مقامات العلم الاجمالي
والشك في المكلف به ومقامات الشبهة البدوية باسرها من دون احتياج الى ضم الاجماع المركب
بخلاف سائر الاصول المقررة على هذا النحو فانها لا تحقق اثباتها الا بمعونة الاجماع المركب لاختصاص
مجاريها بالعلم الاجمالي فانها في مقامات الشبهة البدوية لا يكون الا بما ذكر ولذلك لم نعتبرها في مبنى
تاسيس الاصل وذلك لعدم ثبوت العلم الاجمالي الا بالاجماع المركب في البين بل اثباته انما نشأ من الاجماع

المطلوب

عن مقتضى الدليل الموجود في نفس مقامات الشبهة المبدوية الذي هو البراءة فيرجع من ذلك بثبوت الاجماع
والذي يكشف عما ذكرنا انه لو فرض عدم حجية البراءة في مقاماتها لم يكن لاحد اثبات حرمة العمل بالظن
فيها بمجرد اقتضاء الاحتياط والاستصحاب لها في مقام العمل الاجمالي وجراة المدعي ثبوت الاجماع لكن
بينهما بحق هنا شي وهو ان العمل بالاصول المذكورة والاستناد اليها في مقام اثبات حرمة العمل
بالظن انما يصح لو قلنا باعتبارها من باب التعبد كما هو الحق وسيجيء واما ان قلنا باعتبارها من باب الظن
كما قال به بعضهم حيث يقول بان الاصول معتبرة من باب الظن فيعمل بها حيث لا يوجد الظن على خلافها
فيلغى اعتبارها في مقابله وان كان حاصلا من القياس فلا يصح الاعتماد على الاصول في المقام على هذا
القول السخيف اذ العمل بالظن عليهذا يكون موافقا للقاعدة اذ بعد طرح الاصول في مقابله فاما
ان يكون المرجع هو الظن او الوهم والشك فيكون غير الظن مرجحا ترجيح المرجوح على الراجح وهو محال
فلا بد ان يكون الاصول على الظن فيكون العمل به على وفق الاصل وبالجملة الذي يقول بهذا المقال يجب ان
يكون سلوكه على النحو الذي نقرره وهو انه اما ان يكون باب العلم منسدا بالنسبة اليه او مفتوحا فان كان
منسدا اعظم اعم من الانسداد الاعلى او الانسداد الجزئي يجب ان يكون عمله على الظن كما هو مقتضى مقالته
بل مقتضى مقالة كل من القول البراءة في مقابل الجزم الواحد كصاحب المعالم والفاضل التفي وغيرهما فان
مقتضى هذا الكلام الاصول من باب الظن وعليه فلا احتياج الى اقامة برهان الانسداد اصلا لكون العمل
بالظن على وفق الاصل والقاعدة فيرجع عندهم الحرمة مطلقا سواء كانت من جهة التشريع او مخالفة الاصول العملية
وان كان مفتوحا فح ان كان البناء في تحصيل الفراغ عن التكاليف الثابتة في الشريعة على لزوم العلم
كما هو المعروف من ان الاشتغال اليقيني يستلزم البراءة اليقينية فيجب اتباع العلم في مقام الطاعة
وان كان البناء على كفاية الظن كما هو مذهب المحقق الخوانساري بل مقتضى مذهب جماعة من يقول
بكفاية الظن في الاصول فضلا عن الفروع كالمحقق الطوسي والشهيد والمقدس الاردبيلي ومال اليه الفاضل
التفي فيكون العمل بالظن ايضا على وفق القاعدة فيتبع الظن ولا يجب عليه تحصيل العلم ولكن عندنا في كلتا
المقدمتين اولهما العمل بالظن بالاصول من باب الظن وثانيهما كفاية الظن في مقام تحصيل الفراغ نظرا
في الثانية فلا يلزم العلم تحصيل الفراغ من الشغل اليقيني على ما يقتضيه العقل وطريقة العقلاء في مقام الاطاعة وفي
ما لا شبهة فيه واما في الاولى فلان كون البراءة والاشتغال مستندا الى العقل والقطع مما لا شبهة فيه كما لا شبهة في كون وجوبها
تعبديا لا مدخل للظن بها لو جعلنا واما الاستصحاب فوجهها من توهمها من مستند الى الظن الا انا نقول لا ريب في كونه غير
مستند الى الوجدان والقطع انما كاخوه بل المستند فيه انما هو الخبر ولكن قد نقول ان من اخبار الاحاد التي لا يفيد
سوى الظن ولكنه عند الصحيح ليس كذلك بل مستند الاستصحاب انما هو الخبر الذي بلغ حد التواتر في خصوصه الصدق
وذلك لان تعدادها ووجودها في الكتب الاربعة وتعاضدها في السنة العلماء قرينة قاطعة على صدور بعض الخطوط احدى منها من المعصوم
عليه السلام

مجلس شورای ملی
کتابخانه

واما دلالته فتعديته ايضا فلعلم ان الاصول باسرها مستندة الى القطع لا يجوز مخالفتها بوجه على ما تحقق
في محله فتلخص من جميع ما ذكرنا ان المرجع عند الشك هو الاصول القطعية العملية لا الظن وان العمل به وطرحها
حرام غير جائز بل قد يعصى عدم جواز العمل بالظن مخالفة الاصول اللفظية ايضا في بعض المقامات كما انه لو
كان الظن على خلاف مفاد العمومات المحكمة الثابتة في الكتاب والسنة فان العمل بالظن مروج عن عصى
اصالة الحقيقة الموجودة فيها التي يجب التعبد بها بمقتضى حكم العقلاء فلا يكون جائزا وقد تقرر باصالة
حرمة العمل بالظن بوجوه ثلاثة اخر ذكرها الشيخ الاستاد دام ظله في الرسالة مع اجوبتها الوجه الاول الاجماع
والتقريب ان الظن قد علم انه لم يكن حجة في زمان ثم نشك في ثانيه الحال بانه هل عرض له وصف الحجية حتى يجب العمل به
ام لا فالحكم بعدم الاستصحاب عدم كونه حجة وجوابه ان العلم بكون المتعلق بحجية الدليل انما هو معتبر بالنسبة
اذ الشيء لا يكون حجة ولا يكون واجب الاتباع الا بعد العلم به لا قبله وفي الواقع حتى يكون العلم معتبرا فيه من باب الطريقية
فالحجية انما هي ثابتة في الدليل المعلوم الدليلية فاذا كان العلم موضوعا لثبوت عنوان الحجية فيه وعلة له
فيكون عدمه موجبا لانتفائه بعدم الحجية لان عدم الموضوع والعلة مستلزم لعدم الحكم والمعلول بالشك
الملازم لعدم العلم يكون حجة في ثانيه الحال كاف بنفسه علة في اتصاف الشيء بالحجية فيتوقف على امر
اذا تحقق ذلك فنقول ان التمسك بالاستصحاب في المقام فاسد من وجوه احدها انه غير محتاج اليه في
اثبات عدم الحجية بعد كون نفس الشك كافيا فيه فلا احتياج الا ضم اليقين السابق اليه حتى يتحقق موضوع
الاستصحاب كما هو المعتبر فيه وثانيهما ان العلم والشك الماخوذين في الاستصحاب معتبران من باب
المرائية اذ هو عبارة عن ابقاء اثار الموضوع الواقعي المفروض الثبوت في زمان الشك ورفع حكم
الشك اللاحق به لا الموضوع المعلوم بوصف كونه معلوما وقد عرفت ان العلم والشك الملحوظين في باب
الحجية انما يعتبران من باب الموضوعية فاعتبار جريان الاستصحاب بناء فيه لعدم صحة اجتماع المرائية والموضوعية
في شيء واحد وثالثهما انه مستحيل غير معقول والوجه فيه يتصور من جهات الاولى ان الشك قد
عرفت كونه علة تامة في ثبوت عدم الحجية فاذا اعتبرنا الاستصحاب يكون الشك فيه جزء علة اذ المقتضي
للحكم فيه اليقين السابق مع الشك اللاحق فلا يعقل كون شيء علة تامة وجزء علة في اثبات الحكم الثانية
ان الحكم المعلول عن الاستصحاب ان كان هو غير الحكم المعلول عن الشك او عينه فان كان غيره فهو خلاف
الوجدان اذ ليس هنا حكمان متماثلان وان كان عينه فيلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال الثالثة
ان المعلول وهو عدم الحجية اما ان يكون مستندا الى العلتين جميعا او الى احديهما دون الاخرى فان كان
الاول فيلزم منه في رد العلتين التامتين على معلول واحد وهو محال وان كان الثاني فيلزم ان يكون ما فرض
كونه علة تامة ان لا يكون علة تامة وهو محال اخر فلا بد ان نقول بعدم كون الاستصحاب علة وانه مرجح بما ذكرناه

الوجه الثاني الاشكال وتقريره انا نعلم جزما بثبوت التكاليف الشرعية علينا من الصلوة والصوم والحج
وغيرها فلا بد لنا من اطاعتها وتحصيل الفراغ عنها ولكن لما كان الطريق في تحصيل الفراغ مختلفا لان
بعضهم يقول بلزوم متابعة العلم وتحصيل الفراغ اليقيني وبعضهم يقول بكفاية الظن فلنسأل عن الذمة
في كيفية الاطاعة ولما كان المقام مقام دوران بين التعيين والتخيير اعني تعيين تحصيل العلم بالفراغ
والتخيير بينه وبين الظن نحكم بالتعيين لما ان فيه يقينا بالخروج سقوط التكليف عن الذمة واندفاع
العقاب المتعلق من جهته فلو عملنا بالظن لم يحصل لنا ذلك على اليقين فظهر ان الاشكال الموجب لعدم جواز
العمل بالظن والجواب عنه بوجهين احدهما ان طريقة الاطاعة متيقنة بلزوم العلم في تحصيل الفراغ
من طريق العقل في العقلي وليس هذا مما يشك فيه ولو فرضنا وقوع الشك فيه وعدم تبينه بحسب العقل
فلا نم الشك مراعاة العلم في مقام الاطاعة لانه القدر اليقيني في الخروج من عهدة التكليف الثابت
في الذمة وثانيهما الا ان الامر دائر بين التعيين والتخيير وثانيهما ان مراعاة الاحتياط
في الطريق مع وجوب الاحتياط في ذي الطريق اعني نفس الاحكام الفرعية مما لا يلتفت اذ الثاني
معين من الاول فح بلاحظ نفس الحكم التكليفي فان كان مسبوقا بحالة وجودية تكليفية فيحتاط
فيه بتحصيل البراءة اليقينية وان كان مسبوقا بحالة عدمية فيحكم فيه بالبراءة واستصحاب عدم التكليف
وان كان هنا لفظ موجود في الكتاب والسنة عام او خاص فيعمل بمقتضاه وهذا كله كاف
في اثبات حجية العمل بالظن فضلا عن التمسك بالاحتياط في الطريق اشبه شيء بالاكل من القفا
الوجه الثالث ما تمسك به جملة من العلماء لاثبات حجية العمل بالظن من الآيات والاخبار
الواردة في مذمة الظن والعامل بها وانه لا يغني من الحق شيئا حتى انه قال بعض الاخباريين
بانها ما في آية وخمسمائة حديث كلها دالة اما منطوقا او مفهوما على حرمة العمل بالظن وفيه عدم الاستبعاد
والجواب ان ما ذكره من دلالة الآيات والاخبار على حرمة العمل بالظن حق ولكن كلها منصرفة
ومحمولة على المقامين اللذين ذكرناهما في العقيدة بالظن احدهما الاستناد الى الظن والتدين بمؤداه
مخالفة الاصول العملية واللفظية وعلى مقام اصول الدين على ما اختلف موردها فان في بعضها
الحكم على بكونه افتراء وفي اخر بانه لا يغني من الحق فان الاول ناظر الى الاول والثاني الى الثاني وفيه
بعض اصالة حرمة العمل بالظن بوجهين وهو قاعدة الضرر وتقريرها ان الظن اذا تعلق بما يحتمل
ان يستحق به فلا محالة يحتمل فيه الوجوب او الحرمة وكلما يحتمل فيه الوجوب او الحرمة يحتمل في تركه او فعله
ضرر العقاب وكلما يحتمل في تركه او فعله الضرر يجب فعله او تركه فينتج ان الظن اذا تعلق بما يحتمل
شيء او استحقاب به واحتمل فيه الوجوب يجب فعله او احتمل فيه الحرمة يجب تركه لوجوب دفع الضرر
المحتمل اما الصغرى فوجدانية واما الكبرى فهي ثابتة باتفاق العقلاء والعلماء فاذا ثبت

والاحتياط في طريقه الاطاعة او كفاية الظن م

لوجوب دفع الضرر المحتمل م

كما وقع التصريح بذلك منهم قال السيد ابو المكارم بن زهرة رحمه الله في الغنية ان العقل يمنع من الاقدام على الامور
من كونه مفسدة وقال المحقق في المعارج لكن الظن قد يخطئ فلا يعمل به الا مع وجود دلالة تدل عليه وقال العلامة
في التذكرة لا يجوز التعويل على الظن مع القدرة على العلم لقضاء العقل بقبح سلوك طريق لا يؤمن معه الضرر
مع التمكن من سلوك طريق يتيقن معه الامن وقال الفريد البهبهاني ان ظن الرجل امر وحكم الله امر اخر وكونه
هو هو او موضوعه يحتاج الى دليل حتى يحمل هو اياه او موضوعه وقال ايضا ان العقل يأبى عن الاتكال على وجوب
الظن في الدماء والفروج والانساب والاموال وغير ذلك من الضروريات لعدم جواز التعويل على الظن لاحتمال
وقوع المفسدة فيه ولذلك كان اساطين علماء القدماء كالشيخ الطوسي وغيره قائلين بالحظر في الاشياء في
مقام الاصل الاولي فان الشيخ قد صرح بانه لو لم يكن اذن من قبل الشارع في الاشياء المباحة الخالية عن المفسدة
الضرر لم يجز الاقدام لنا العقل فيها وهذا هو المذهب الحق الذي نقول به ايضا لحكم العقل بالحذر من كل ما يحتمل
فيه الوقوع في الضرر والمفسدة ولا يؤمن معه الامن مع خلوه عن المعارض المنافي فقد ظهر ان ما ذكرناه هو القاعدة
المحكمة المسلمة التي هي محل قبول العلماء والعقلاء وانما اقتضى وجوب مخالفة الظن اذا وقع على خلافها كما في الموارد
التي ذكرناه واما لو وقع على طبقها كما لو ظن وجوب شيء او حرمته فلا تامل في خروجه عن محل الكلام وجواز العمل فيه بمقتضى
طبق الظن لانه في الحقيقة عمل على طبق القاعدة المسلمة العقلية وبالجملة قاعدة الضرر مقتضية لما قلناه فان قلت
كيف ادعيت وجوب دفع الضرر المحتمل مع ان الذي نرى وقوعه في كلمات الفقهاء في موارد الفقه هو وجوب
دفع الضرر المظنون لا الموهوم والمشكوك الذي هو ناش عن مجرد الاحتمال وهذا ينافي كون طريقة العقلاء
مستقرة على وجوب دفع الضرر المحتمل قلت لا تامل في استقرار طريقة العقلاء على ما ذكرناه وانما الشبهة
ذلك على وجه التحقيق فاخبره من افضل بانك هل تجد من نفسك سبيل رخصة الاشرب انا راجع من سبق
كذوب بوقوع السم فيه او المبيت في بيت اخر بتقبيل الغير الكامل في العقل بدخول حية فيه او الخروج
من الدار والمشي في الشوارع والاسواق لو اخبرك واحد من الصبيان بان شرطي الظالم كان يحبس
اثرك ويستخبر من خبرك حتى تظهر في جميع ذلك من الضرر وحصول الامن والسلامة فان قلت انه
كما ذكرته الا انا نرى العقلاء كثيرا ما يتحملون المخاوف والموارد التي يحتمل فيها الضرر وعدم الامن كركوب
السفينة والدواب فانها مظنة للهلاك كما ورد في الخبر وذم الاولى لا يرفع الشراء على راس عاقل مرتين و
ذم الثانية بان يضمن ان خير راكب الدنيا الجيار وهي مهلكة للراكب مع ما نشاهده ونسمعه من حصول
الضرر منها على راكبها من الخوف الشديد الموجب للامراض العظيمة الشديدة والغرق والوقوع من الدابة وكسر
الاعضاء ووقوع الشجاج والجراح في الراس والبدن وربما يموت من حينه وكالجلوس والتفيش تحت
السقوف من الدور والاسواق مع استحكام بنيانها بل ومع حصول انكسار القبل في جدرانها وسقوفها

فانه مع وجود معارض في مقابلة الدال على عدم الضرر لان حكم العقل بوجوب دفع الضرر لان حكم العقل بوجوب دفع الضرر صادق على عدم وجود دليل في مقابلة الدال على عدم الضرر فيكون مخصصا على الاستثناء بالاستحسان حتى يأتي ورود دليل من الشارع على خلافه م

والصادق وقد تقرر طريقة العقلاء م

وغيرها من الموارد الكثيرة التي هي غير خفية على احد وما اشبه ذلك على وجه الاستحسان نسبح هو وما جاء به من انهم

مع وجود احتمال الخراب فيها وكتحمل مشاق السفر مع احتمال وقوع قتل النفوس او نهب الاموال او الهلاك من الجوع او العطش او الحر او البرد او الحر وغير ذلك من الموارد المهلكة ومواقع الضرر مما لا يعد قلت مع ثبوت قاعدة العلماء على الجواز في مثل الموارد المذكورة قلت ان هذا الكلام غير واضح كما ذكرنا من استقرار طريقة العقلاء على وجوب دفع الضرر المحتمل كان ذلك كله من باب تعارض الضررين اذ لو سلم لانهم لو تركوا الدخول في مثل الموارد المذكورة لعدم ركوب السفينة وترك الاسفار والجلوس في البحار والبحار وغيرها لوقوعهم من ضرر المتاعب والمعاد ما هو اضعاف الضرر المعاد مما ذكرته كما هو حتى نضرب بخبر الاحتلال الظلم كما هو واضح لا يحتاج الى تفصيل وبيان زيادة فاذا وجود احتمال الضرر في كل واحد من الجانبين يصير متساويا اطلقا ضررا احتمالا للضرر فان قلت ولذا ترجيح في باب الضررين على اعتبار الظن وتساويه لا لقوة الضرر المظنون في هذا الجانب على الضرر المحتمل في الجانب الآخر وقدمه عليه في نظر العقلاء فيسقط ضرر الضرر المحتمل عند معارضته بما هو اقوى منه بحسب الادراك والمدرك فان قلت هذا الكلام حسن ولكن ما نحن فيه ايضا من باب تعارض الضررين كما لو خير اختلفوا في العمل بالظن على قولين فقال بعضهم بالوجوب واخرون بالحرمة وبخالفة كل من القولين مستلزم لاحتمال الضرر والضرر مقتضى ان لا يكون احتمال الضرر محكوما بوجوب الدفع على ما ذكرت فلا يتم مقتضى القاعدة التي تمسكت بها بحجية العمل بالظن قلت ان الامر كما ذكرته على وجه التحقيق موقوف على الاشارة اجمالا الى اقسام الضرر واحكامها حتى تتبين ان ما نحن فيه من اي قسم منها وان حكمه ماذا فنقول ان الضرر اما ان يكون غير معارض بضرر آخر او يكون معارضا به والثاني اما ان يكون المعارض له طريق التساوي من جميع الجهات او يكون احدهما اقوى من الآخر والثاني اما ان يكون القوة بالرتبة او الاعتقاد او بهما جميعا او من الجانبين بان يكون لكل قوة من جهة وضعف من جهة اخرى فيصير التعارض جنس وعلى التقادير الخمسة اما ان يكون في الامور الدنيوية او الاخروية او الملفق منهما بان يكون احدهما دنيويا والآخر اخرويا فيرتقي الى ستة عشر وصور الضرر الغير المعارض يكون ستة عشر قسما فهذه اقسام الضرر واما احكامه فاعلم ان صورة عدم التعارض لا اشكال في حكمه بوجوب الاحتراز عنه كما لا تامل في حكم اقسام التعارض التساوي بالتخيير بينها وحينئذ فلا كما لا اشكال ايضا في تعيين وجوب دفع ما هو اقوى من الآخر لرتبة او اعتقاد ولو كان يكون احدهما القتل والآخر نهب المال او بالاعتقاد كان يكون في كل واحد تلف المال او النفس ولكن احدهما مظنون والآخر محتمل مشكوك او بهما جميعا كان يكون احدهما تلف النفس يقينا والآخر تلف المال ظنا واما الصورة التي يكون لكل قوة من جهة ضعف فالحكم فيها بحسب الاشخاص والخصوصيات من الزمان والمكان وغيرهما فرجل يكون اذا قرض لعرضه من شتمه او تفسيقه او ضربه اقوى بمراتبه يشتق من تلف ماله الكثير بل جاء كله جميعا ورب رجل هو ليكن ذلك فانه يرضى بالضرب بالقتل ولا يرضى بخروج درهم من كيسه يكون تلف عالي

عليهم من اعدائهم وقطاع الطريق م

بخلاف ما اذا لم يكن صالحا بشيء م

من جانب صالحا م

فحصه

في حصه اقوى من ضرب موجع كثير وربما يشتق بعيدة حق شخص ضربا ولا يعد في حق آخر اصلا كالتضييق فانه في مادة العالم الورع ضرر فاحش واي ضرر بخلاف الرجل المجهول المتجاهر بالفسق الغير المبالي عما قريب حقه وذلك شيء لحكم يتحقق الاكراه في خصوص الاشخاص هذا الحكم موارد الضرر اذا اشتغل بالدنيوية او الاخروية واما حكم الملفق الذي هو متصور في خمسة من الاقسام المذكورة فنقول ان تقدم الضرر الاخروي على الدنيوي لو تعارضا فتقدمه عليه بالرتبة لان مرتبة النار والعذاب وغاية الضرر الدنيوي القتل وهو اضعف منها بمراتب بل ربما ان مضيع في الدنيا هو اهون من القتل عند ذوي الانف فكيف وبحسب العلي كما يرشد اليه كلام الحسين عليه السلام يوم الطف القتل اولى من ركوب العار والعار اولى من دخول النار هكذا قرره بعضهم ولكن الاصح ان يقال ان كان الضرر الاخروي ثابتا بدليل علمي او ظني معتبر فلا تامل في تقديمه على الضرر الدنيوي كما في مضمون الجهاد والزكوة وغيرهما حيث انه قدم فيها الاخروي على الدنيوي من اتلاف النفس والمال فاذا قال الشارع بجهاد او الزكوة يحرم القعود والمنع وهذا مما لا تامل فيه واما لو كان الضرر الاخروي حاصلا من ظن الشارع فالحق تقديم الدنيوي اذ الشك في مرجع الاخروي الى الشك في اعتبار الظن فيكون الضرر الاخروي من حيث كونه محكوما بالعدم بخلاف الضرر الدنيوي فانه متحقق والدليل عليه الاجماع والبداهة والتقديم بالرتبة كما عرفت واجتماع الضررين اذ يبقى من التكليف الوجوبي في الجهاد واتلاف النفس لو ثبت فيه الرجوع ايضا لا يلزم اجتماع الضررين وهو محال بل لا يعقل ورود نهي من قبل الشارع بعد ثبوت الامر في قتل الضرر الا برفع الامر والوجوب من اصله مع انه خلاف الفرض لحصول ظن بعدم تقديم الضرر الاخروي عليه بلا سبب واما لو كان الضرر الاخروي ثابتا من الظن الغير المعتبر فالحق تقديم الضرر الدنيوي عليه اذ مرجع الاخروي الى الشك لحصول الشك في اعتبار الظن فيكون الضرر الاخروي محكوما بالعدم من هذه الجهة بخلاف الضرر الدنيوي فانه اما معلوم او مظنون او محتمل وعلى كل تقدير فلا تامل في تقديمه على حكم العقل وبناء العقلاء فلو ان تقديم الضرر الدنيوي على الاخروي وكذا تقديم الضرر الدنيوي على الاخروي لو اتفق تعارضهما لا باصل الشرع كما لو اتفق التعارض بين فعل الصلوة وبين ما يأخذه الظالم منها وبين حفظ النفس او المال بان ذا امره بين ترك الصلوة وحفظ المال او فعلها ورفع اليد من المال فحكمه تدليل الضرر على جميع التكاليف الشرعية فلا تعارض بينهما الا بحسب الظاهر وهذا في الحقيقة ليس من باب تعارض الضررين للامن من الضرر الاخروي على التقدير المذكور اذا عرفت ذلك فنقول في جواب ما اوردت علينا او لا بان المقام ليس من باب تعارض الضررين على ما ذكرت لان محله انما هو كما اذا لم يكن بد من الاخذ باحد الطرفين لا على التعيين كدوران الامر بين الوجوب والحرمة كصلوة الجمعة او دوران الامر بين حفظ المال وفعل الصلوة مثلا واما فيما نحن فيه فحكم المسألة في مقتضى الدليل كما انا هو الاخذ باحد الطرفين معينا وهو التزام طريقة الاحتياط وترك العمل بالظن عند الوجوه التي ذكرناها فلم يكن لاحتمال جواز العمل بالظن موقع في خصوص المسألة حتى يقع التعارض بينه وبين مرتبة ودوران الامر بين الضررين وان قال به من قال وثانيا بعد تسليم تعارض الضررين نقول ان هذا ضرر

مع انك قد عرفت سابقا ان حكم العقل في الظن ضعيف لا يجوز غير وقوع بثبوت حكم الشارع موجب الضرر م

اقرب وهو مخالفة طريقة الاحتياط في مقام العمل بالفرع لعدم تمشي الخروج من عهدة التكاليف بدونه فيتعارض الضرران
الضرر في الاصول اعني في نفس العمل بالظن ويتساقطان ويبقى احتمال الضرر الفرعي سليما عن المعارض وثانيا
ان فرض وقوع التعارض بين الضررين في المقام انما يصح لو كان التعويل بوجوب العمل بالظن يقول بوجوبه التعيني حتى
في مقابل الاحتياط بان يكون حرمة العمل بالاحتياط ثابتة على القول به مع ان ذلك ليس مرادهم بل مقصودهم هو
وجوبه التخييري من العمل به او بالاحتياط اذ جواز العمل بالاحتياط ثابت مطلقا حتى في مقابل الظن الخاص فضلا عن
مطلق الظن ولا خلاف لهم في ذلك ~~لتخييره بتخييره دليل جواز العمل بالظن هو~~ لان الماخوذ في مقدمات
دليل العمل بالظن هو عدم وجوب العمل بالاحتياط والالتزام به صريحا لا عدم جوازه فيبقى الجواز مسكوتا عنه
بينهم وعلى هذا افيد وراء الامر فيما نحن فيه بين التعيين والتخيير اعني تعيين العمل بالاحتياط او التخيير بينه وبين العمل
بالظن ومقتضى ذلك عدم احتمال وجود احتمال الضرر في ترك العمل بالظن والالتزام بطريقة الاحتياط بخلاف
العكس لاحتمال تعين الاحتياط في حقه في نفس الامر فبان لك من الاجوبة المذكورة ان المقام من باب القسم الاول
من اقسام الضرر وهو وجود احتمال الضرر مع عدم تعارضه بضرر اخر وقد عرفت ان حكمه وجوب الدفع من دون تامل
ثم اعلم انه كان يلزمنا بعد بيان حكم الكبرى في باب الضرر ان نتعرض لحال بعض جزئيات المسئلة فانه قد وقع الاشتباه
فيها فنقول انهم اختلفوا في انه هل يجوز للمريض التداوي بالخمر عند انحصار الدواء فيه بتصديق الطبيب الحاذق
الماهر في الصناعة ام لا يجوز ~~فذهب الى الاول جماعة وصرحوا بقولهم بانحصاره بتقييده بالانحصار من صورة~~
عدم الانحصار ووجود البدل لمرة الادوية فنقول لا تامل في عدم جواز التداوي به وان طال المرض بالتداوي
بالبدل يقينا واما في صورة الانحصار فيه فذهب الكل من الجواز وعدمه جماعة وصرحوا بالاختلاف انه هل الخمر باق
على حرمته عند توقف حفظ النفس عليه حتى لا يجوز التداوي به على ما عرفت من تقدم الضرر الاخروي عند شبهة على الضرر
الدنيوي ام لا بل هو يكون بالاباحة على هذا التقدير فيجب لوجوب حفظ النفس وتوقفه عليه والحق هو الجواز لان
الوجه في التحريم اما الاطلاقات الدالة على حرمة الخمر من الكتاب والسنة او الاستصحاب اعني استصحاب حكم الحالة السابقة
فانه كان قبل المرض حراما في زمان فيستصحب او الاخبار الخاصة الدالة على نفي الشفاء في الحرام مثل قوله ع لا شفاء
في الحرام وكل ذلك لا يتم دليلا على التحريم اما الاطلاقات فلدعوى انصرافها الى غير صورة توقف حفظ النفس
عليه كما صدرت من بعضهم وان نوقش في دعوى الانصراف بان منشاه ندرة الوجود لا ندرة الاستعمال لعدم تامل
والشك في صدق شرب الخمر عليه لو وجد فلا يضر ذلك في اطلاق المطلقات كما مرت الاشارة اليه وبانه فيقال
وان صحت المناقشة المذكورة الا انها غير ناهضة في اثبات مقتضاها لتعارضها بعمومات الضرر واطلاق ~~ما يدل~~
الواجبات النفسية بتمامها العمومي من وجه اذ قد يكون حفظ النفس بغير الخمر وقد يشرب الخمر لغير حفظ النفس فيكون
فيه الدخل هو شربها لاجل حفظ النفس محل اجتماع لكلا العمومين ومقتضى القاعدة في التعارض الواقع في التباين

مثل لا تلقوا بايديكم الى التهلكة
وما دل على نفي الحرج والضرر

الجزئي هو تقديم احدهما على الاخر ان كان في البين ترجيح وهنا الترجيح موجود لكون ادلة الضرر على جميع التكاليف
الشرعية الا ما خرج بالدليل فيرتفع حكمها الثابت بتحقق الضرر في مورد دفعا وان اغمضنا عن ذلك فنقول ان اتحاد الدليلين
متعارضين تساقطا فلا يرجع هو اصالة الاباحة واما الاستصحاب ~~حتى معارض باستصحاب اخر وهو استصحاب وجوب حفظ~~
النفس الثابت في الزمان السابق على الصحة المرض اذ هو كان واجبا يقينا فيستصحب الى زمان المرض والتداوي بالخمر
الذي هو زمان الشك فيكون بوجوبه ومقتضاه جواز التداوي به لتوقف الواجب عليه فيكون واجبا مع ان مقتضى الاستصحاب
المتقدم هو الحرمة فيتعارضان ويتساقطان فيرجع الى اصالة الاباحة ولا يذهب عليك ان التمسك باستصحاب وجوب
حفظ النفس انما هو جريا على مذاق القوم والا فيه ما لا يخفى من عدم تحقق الموضوع في الزمان السابق مع كونه اصلا
صحيحا فلا يعتمد عليه على التحقيق واما الاخبار الخاصة مثل قوله ع لا شفاء في الحرام حتى التمسك به اولا انه محمول لغير صورة
انحصار الدواء فيه للشفاء اذ ارادة صورة الانحصار منه وثانيا على تقدير تعميم العموم نقول ان الحكم فيها محمول على الحرام
فيكون النهي مورده الانتفاء بالحرام لا الخمر ومن البين ان موضوع النهي هنا غير متحقق للشك في حرمته على هذا
التقدير فيكون الاصل عدم تعلق النهي له ثم لو كان الحكم متعلقا بالخمر وكان هو الموضوع فلا ينافي تحقق الموضوع وتحقق
الحكم من جهته ولكن الموضوع هو الحرام وهو مشكوك الثبوت فيشك في تحقق الحكم بسببه ايضا ~~وبيان ما حكم من جهة~~
غير صورة انحصار الدواء فيه ~~بما مر به مثل اللفظ المذكور في حضور من التداوي بالخمر المعاجين التي يكون~~
فيها الخمر الا ان يتعين بالباب ولكن المعتمد في الجواب هو ما ذكرنا اذ لا من تحكيم ادلة الضرر على ادلة جميع التكاليف
كما ابهم الضرر على جميع التكاليف الشرعية من الصلوة والصوم وغيرهما في جميع الموارد اذا تحقق ذلك فلا يرجع الى ما
كنا فيه من صحة التمسك بقاعدة الضرر في اثبات حرمة العمل بالظن ومعه بها وهذه القاعدة وان تمسك بها جماعة من
الاصوليين ولكن لنا عليه ايضا ~~ما يدل~~ على ان التمسك بالقاعدة المذكورة غير باق في المقام لان من جريانها
ان كان من جهة ثبوت العلم الاجمالي بالتكاليف فيكفي في اثبات حرمة العمل بالظن قاعدة الاشتغال التي قررناها
بل مال هذه القاعدة الى الاشتغال فيكونان في المعنى واحدا فلا يصح الى اعمالها زيادة عليه وان كان في من جهة
عدم ثبوت العلم الاجمالي بل كان مقام الشبهة البدوية فينبغي صحة التمسك بها على تحقيق ان مقتضى القاعدة
والعقل هل هو الاحتياط او البراءة فنقول لا تامل في ان مقتضى القاعدة والعقل هو وجوب الاحتياط ووجوب
دفع الضرر المحتمل ولكن هذه القاعدة قد انجرمت بقاعدة عقلية اخرى وهي الالتزام بالبراءة وعدم المبالاة
من الضرر المحتمل وعدم وجوب دفعه في مقام الاوامر والاطاعات الواقعة بين الموالي والعبيد ومنشا رهذه
القاعدة لما اشار اليه كما صرح به الشيخ ابو جعفر الطوسي رحمه الله فانه قال بان مقتضى العقل هو الاحتياط في كل ما
يحتمل فيه الضرر ولكن يوجد في الشرع من ذلك واما بحار العقلاء فان بانهم تامت على عدم المبالاة في الاخذ بما
يعلم فيه تحقق الضرر وثبوت العقاب من جهة امر المولى كما نشاهده في كيفية سلوك الموالي والعبيد فان العبد

وعليها يتفق اثبات اصل الشرع وجوب
شكر المنعم ووجوب معرفة الله تعالى

لو ترك شيئا يحتمل وجوبه او فعل ما يحتمل حرمته ثم عاقبه المولى عليه لكان له ان يعتذر ويقول بعدم علمه بالبقاء
وعلم رسول امره اليه في تلك المادة ولعله لا منافاة بين كلام الشيخ حيث استدل ذلك الى الشرع وبين هذا
اذ المقصود الاصلي هو بيان كيفية السلوك في الموارد الشرعية مع وضوح اتحاد طريقة الشرع والعقلاء في
مقام الاوامر والاطاعات فان الاطاعة بمقتضى الطريقة المتعارفة بين العقلاء بمعنى من قبل الشارع بلا
تامل فكان امضائه فيها ايمانا للكلامين عن كل ضرر غير متحقق الثبوت من جانب الشرع وبالجملة هل الحكم
القاعدة العقلية الاولية بالقاعدة العقلية الثانية على سبيل الحكومة او الحكومة بمقتضى التحقيق هو
الاول اذ بعد ملاحظة بناء الشرع وطريقة العقلاء بالاستيمان من الضرر المحتمل من جهة احتمال الحكم الالزامي
في الشيء يتبين عدم الضرر اصلا وان كان احتمال الحكم ثابتا لان احتمال الحكم غير مستحق العقاب اصلا كالظن
من كيفية سلوك الموالي ولهذا لان احتمال الضرر والعقاب موجود ومع ذلك يحكم العقل بعدم العقاب حتى يكون
من باب الحكومة لان ذلك يصح لو كان طريقة العقلاء غير جبلية اما على عندنا ولكن لما كان بناءهم صلوا بعدم
العقاب الا فيما يحصل فيه العقاب الحكم والالزام فلا بد من ان يتنبه بذلك انه من باب الورود وانه رافع لموضوع
العقل الاول الذي هو الضرر فيختص مورده بغير موارد الاوامر والاطاعات من سائر الاضرار المحتملة ويخص
القاعدة الثانية بموارد الاوامر والاطاعات فيكون هذه القاعدة الثانية في موردها قاعدة اولية اصلية
كان الاولية في موردها اولية اصلية وذلك لتغاير موضوع القاعدتين على ما عرفت فتلخص ويتحصل جواب
ان مقتضى القاعدة وان كان وجوب دفع الضرر المحتمل الا انها مقتضية له فيما يحتمل وجوده واما فيما لم يعلم من
احتمال الوجوب والحرمة فاحتمال الضرر غير موجود فلا يجب مخالفة الظن فيه فلم يتم مقتضى القاعدة من حجية العمل بالظن
فان قلت ان مبنى ثبوت اصل الشرع انما هو على قاعدة الضرر ووجوب دفع الضرر المحتمل وكذا وجوب معرفة الله
ووجوب شكر المنعم والا لم يتم وجوب قبول دعوى النبوة من نبي اصلا ولم يتم الزام منكري الشريعة ووجود صانع
على ثبوتها في نفس الامر والتعبد بها وباحكامها فكيف حكمت مع ذلك بقضاء العقل بالبراءة وعدم وجوب دفع
الضرر المحتمل بمقتضى الشرع وبناء العقلاء فهل هذا الا تناقض بين قلت ان الجواب عما ذكرته وان بان ما اقتضاه
ولكن نقول توضيحا في دفع التناقض المذكور بان لاقتضاء العقل وجوب دفع الضرر المحتمل مقامين احدهما فيما
يستقل به العقل قبل ثبوت الشرع وفيما لا يتوقف عليه وان كان بعد ثبوته والاخر فيما يتوقف على ثبوته ولا يعلم
الا من جهته ففي المقام الاول قضية حكم العقل ثانية هي بوجوب دفع الضرر المحتمل عند العقلاء يقينا وهذا هو
الذي يتوقف عليه ثبوت اصل الشرع ووجوب معرفة الله تعالى اذ قبل ثبوت وجود الباري واصل الشرع ليس في ترك المعرفة
والتعبد بالشريعة وكذا في ترك شكر المنعم الا احتمال الوقوع في الضرر والندم من سلب النعمة والوقوع فيما يتوقف عليه
فلو لم يكن هذا الاحتمال بمعنى اليه عند العقلاء لما لم يكن لاثبات المذكورات سبيل اصلا واما في المقام الثاني
فالحكم العقلي غير قاض بوجوب دفع الضرر المحتمل بل قاض بالامان والبراءة من العقاب والالزام وذلك لان وجوب
حكم العقل هذا انما هو التكاليف الشرعية الواردة من قبل الشارع الخاصة الاباحة المتوقفة على تعيين وبيان

ولما كان

ولما كان موارد التكاليف موقع صدور بتصريح ومرصد ورد وبيان فنفى حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان من
المكلف الحكيم في نفسه من ان مرجع التكليف بلا بيان والعقاب عليه الى الظلم في حق المكلف المامور بالخطاب المذكور
بديهية من الحكم تعالى فبان ان مقتضى العقل في موارد ورود البيان هو متابعة ما ثبت بيانه من قبل الامر والخلو
من العقاب الذي تحقق من قبله لا ما يحتمل الثبوت والعدم ومن ذلك يحكم المشكوك له ما ذكر بعدم الثبوت لتحقق
موضوع حكم العقل ح اذ الاحتمال غير كاف في البيانية فلا يكون بيانا فيحكم العقل بقبح التكليف بلا بيان وقبح العقاب
بلا بيان فيثبت عدم ثبوت التكليف والعقاب في مورد الاحتمال والشك وظهر من هذا وجه ما قلنا سابقا
من ان نفس الشك في البراءة موجب الحكم بعدم ثبوت التكليف والعقاب وعلة له فبان ما اقتضاه انه لا تناقض
بين القاعدتين اصلا اذ الاولى مختصة بالبيان الشارع بيانه والثانية بالشارع بيانه وعليك بالتحفظ لهذه
التقريرات فانها تنفعك في الموارد الكثيرة من الاحكام الفرعية انشاء الله ولنعم ما ذكرنا كله ان مقتضى القاعدة والعقل
وموافق الاصل الاصيل الذي عليه ينبغي ان يعول هو حرمة العمل بالظن مطلقا سواء كان على سبيل الانسداد او الانفتاح
فلا يليق العمل به والقاعدة على ما نقله اما من باب التشريع كما في الاول او من باب مخالفة الاصول القطعية العملية كما
في الثاني وقال جمع منهم السيد المحقق الكاظمي بان مقتضى الاصل الاصيل الاولي هو جواز الاخذ بالظن واستدلوا
عليه بوجوه اولها الاستصحاب اي استصحاب وجوب الفحص عن الدليل حيث يقتضي وجوب الفحص عن الدليل الظني
قال على وجوب العمل به من باب الملازمة على التقرير والتفصيل الذي قدمناه في ضمن ايرادات تقريره وهذا
من وجوه الاصل المختار وجوابه ما مر من عدم حجية المكون استصحابا عرفيا وثانيها اصالة البراءة وتقريرها
ان المقام من جهة الدوران فيه دائر بين العمل بالاحتياط معينا وبين العمل به وبالظن مخيرا فاذا
دار الامر بين التعيين والتخيير فمقتضى القاعدة هو الاخذ بالثاني لكون التخيير شعبة من شعب البراءة وفي التعيين
مشقة زائدة والاصل براءة الذمة عنها والجواب ظاهر مما قدمناه فان الدليل لما اقتضى التعيين
كما عرفت فيقتصر عليه ولا يتعدى الى غيره وثالثها ما استدل به السيد المذكور في المحصول في باب
الخبر فانه بعد ان استدل على حجية خبر الواحد المروي من طريق العدول والثقات بصدق العلم على الظن الذي
يكون اليه النفس ثانية ويشمل ادلة الاطاعة والنهي عن المعصية على ضل الظن الحاصل منه اخرى وصدقها
عليه عرفا اخرى وحمل ما دل على حرمة الاخذ بالظن من الايات والروايات على مجرد الظن السابق بالعلم المذكور
اعني ما لم تطمئن النفس به ولا يسكن اليه وعلى الخرص والتخمين واتباع الاثار من غير مستند وعلى الظن من حيث
هو ظن لا من حيث انه صادر عن الصور حيث حمل ذلك ظاهر سوقها وعلى تقدير التسليم فالنسبة بينها العموم من وجه
فتتعارضان فيسقط التمسك بها جاز في الظن لمكان المعارضة فيصير الحق بما ذكرنا من ان المراد بالجاز في الظن انما هو
الظن من حيث هو والاصرح بالمنع الاجماع قال ما هذا لفظه واعلم ان الناس في العمل بالظن في الشريعة

على ثلاثة اصناف فالاكثرون على المنع الا ما قام عليه الحجة كظن المجتهد الحاصل من ظواهر الخطابات او بجمع بين الادلة
ومنهم من ذهب الى جواز الاخذ الا ما قام الدليل على المنع من الاخذ به كالقياس ومنهم من فصل وحمله الحق في
ذلك ان الاصل الاصيل الذي قضى به اصل الاباحة واستقام عليه النظام جواز الاخذ بالظن والاجتهاد عليه
ثم ورد في الشريعة النهي عن الاخذ به حتى تراادفت عليه الايات وتظاهرت به الروايات حتى ادعى تواترها
معنى وكان هذا اصلا جديدا في الشريعة ثم اختلف الناس فمنهم من اخذ بها على اطلاقها منع من الاخذ به
في الاصول والفروع الا ما قام عليه القاطع كما في ظواهر الخطابات وهؤلاء لا يتعاطون في ابطال حجية ما لم يقم
عليه دليل كالشهرة والقياس الا بدليل ومنهم من قصرها على صورها وخصها بالاعتقاد والدين وزعم ان
ما عدا ذلك على الاصل الاصيل ما لم يقم في ابطال القياس الخ ونحوه ان كان من مبطله الا بدليل ثم اختلف
الاولون فالاكثرون على استقرار ذلك الاصل الشرعي اعني اصل المنع من الاخذ به في الشريعة ومنهم من زعم
ان هذا الاصل قد انعدم بعد انسداد باب العلم كما في ايام الفاضلين ومن بعدهما وصار الاخذ به في الشريعة
اصلا ازليا لا يمنع الا بالقاطع كالقياس والاستحسان وهذه طريقة صاحب المعالم وقد بنى على ذلك حجية
خبر الواحد وتبعه جماعة من مشايخنا المعاصرين وبنى عليه الشريف المعاصر حجية الشهرة وزعم ان الطريقة
من قبل الى ايام السيد والشيخ وابن ادريس على الاخذ بالعلم والمنع من الاخذ بالظنون واخذ الاحاد
ثم فاسد باب العلم انعكس الامر وصارت الطريقة هي الاخذ بخبر الواحد وكل ظن الا ما منع مانع وحينئذ لا مانع
من الشهرة قلنا اما الحق ومراده من اصالة الاباحة المقام هي اباحة الاخذ باحد الطريقين من العلم والظن ولا يقاس
العمل على ظن كل واحد منهما مخيرا على ما ظهر من شرحه على الوافية وفيه مضافا الى ما تقدم في متن ما ليس الاصل المختار
من عدم صحة لتنا استناد المطلوب وتقريره على اصالة الاباحة ان ما ذكره من مستند جواز الاخذ بخبر الواحد
محذوف اولا بالمنع بعدم تسليم صدق العلم على الظن ولو سلم فهو غير نافع في الدعوى لعدم في مجرد التسمية بل المقصود هو
اثبات جواز الاخذ بطريق غير موصل الى الواقع على سبيل الجزم والبتات وقد ابطل السبل الموصل اليه على طريق الجزم والبتات
وقد عرفت ان ذلك مستلزم لمخالفة الاصول القطعية بل مستلزم للتشريع في بعض الموارد مع ان مرجع الظن المذكور
الى الشك الشارع في دليل اعتباره ومستنده فلا يندفع الاصول في مقابلة مجرد تسمية على العدم وضعف مستند
هذا العلم في الشريعة وثانيا بالمنع من شمول ادلة الاطاعة له لعدم تحقق صدق اطاعة عرفا على نحو عدم افتراق
واضح بين الامر العرفية وبين الامر المتعلقة بالدين والشريعة فلو سلمنا صدق الاطاعة عليه والاول فلا نسلم
في الثاني لعدم صدق متابعة الظن فيما اطاعة عرفا سيما مع شمول ادلة التشريع عليه في بعض الموارد وكيف يصدق
الاطاعة على صوان المكلف غير جازم بمخالفة امر المولى به في الواقع لاحتمال الخلاف فيه ولو كان مرجحا العلم الا
ان يبنى على مقالة المحقق الخوانساري من كفاية الظن في مقام تحصيل البراءة والا لما تمشى ان الظن لا هو اخذ
وثالثا ان حمل الايات على الظن الجزمي السابق بالذي يمكن النفس والتحريص والتخمين مرجوح من مقتضى ظاهرها
في بعض الموارد كما عرفت فيما سبق بل هي محمولة على مقام الاستناد ومخالفة الاصول وعلى مقام اصول الدين علم اصلا

الموارد

الموارد كما عرفت ورابعا انه بعد فرض ثبوت النسبة بين عامل على حرمة الظن وبين عامل على الاطاعة على طريق العموم
من وجه لو سلم شمول الاطاعة للظن المستفاد من خبر الواحد فالواجب ترجيح احدهما على الاخر لان كان في البين مرجح
والا فالتوقف والرجوع الى الاصول ولا ريب ان الترجيح لجانب الادلة الكثيرة والتعاضد بالعقل ولو سلم التساوي
فالاولى التوقف والرجوع الى مقتضى الاصول وقد عرفت انها مقتضية للتحريم واما الجمع بينهما بحمل عامل على الظن
على الاخذ بمجرد الظن فلا غرض له شاهدا بل هو ليس اولى من الجمع بحمل اوامر الاطاعة على صورة العلم واليقين وذلك
ما يحتمل فيه الخلاف بل هذا اولى لعدم صدق الاطاعة الا له عرفا وعلى ما هو المعروف بين العلماء وخاصة
انه لو كان مثل الظن المستفاد من خبر الواحد علما وجاريا مجراه في الاعتبار لكان ينبغي ان لا يقع الخلاف بينهم
في العمل به وباشباهه مع ان الخلاف فيه مشهور وانكار القدماء الذين لا يعملون الا بالعلم حجية العمل بخبر الواحد
غير مستبعد بعلم انه جار مجرى الظن في الشريعة بل هو عينه فيقتضي تجويز العمل به الادلة وسادسا ان التفرقة في مقتضى
الادلة بين تجريد الظن من حيث هو وبينه من حيث ورده من المعصوم غير صحيحة اذ لو كان هذا فرقا لجاز العمل بالخبر
وغيرها من امارات الظن من حيث تعدده وورود الحكم وثبوته من المعصوم وبعد الحقيقية وان لم يجز العمل بها من حيث هي
مع وضوح بطلانه لعدم قضاء الادلة بذلك مع بطلان كون الحدارة باب الحجة والاخذ بالطرق الشرعية على التعبد
والاناءة طوان مقتضى ما استدل به جواز العمل بخبر الواحد من كون الظن الذي يكون النفس به علما ومن الايات الى
ما كان سابقا عليه من تجويز الظن هو انه كلما وجد الظن بعد الوصف يكون حجة لكونه علما مع عدم دلالة الادلة التي عليه
سوى ما كان السبب فيه الخبر والشهرة او قول الفقيه او الرؤيا او غيرها مما لم يرد فيه نهي بخصوصه كالقياس وبطلان غيره
غني على اهل العلم ولا اظن انه يلتزم به ايضا فاذا بطلت اصالة جواز العمل بالظن ثبتت اصالة حرمة العمل بها كما عرفت
اذا تحقق ذلك فاعلم انه قد زعم من تحت هذا الاصل الاصيل الذي هو حرمة العمل بالظن امور منها
ما يستفاد من ظواهر الالفاظ والخطابات من الظنون الدلالية اعم من ان تكون مستندة الى حاق اللفظ او
وحقيقته الادلية او الى اللفظ المكتنف بالقرائن اللفظية المقالية او الحالية على الوجه المتعارف عند العرب
واهل التخاطب الذي يعتمد عليه في محاوراتهم كوقوع الامر عقيب الحظر الذي يحمل صيغة الامر على الارادة
الاباحة منه وهذا اعني اللفظ بانضمام القرينة هو الذي يسمى بالحقائق الثانوية وباجمالة الظواهر والظنون الدلالية
المستندة الى اصالة الحقيقة سواء كانت حقيقة ادلية كدلالة العام على العموم والمطلق على الشيوع والامر على
الوجوب او حقيقة ثانوية كدلالة اسد يرمي على الرجل الشجاع وكذا في سائر المقامات وسواء كانت تلك
الظنون مستفادة من الكتاب او السنة وفي حق المشافهين او غيرهم وظهر من قولنا تخصيصا بالظنون
المستندة الى اصالة الحقيقة انه ان كان مستند الظن والظهور مستندا الى امر خارج شيء خارج من اللفظ كما
يكون كالشهرة وفهم الاصحاب ونحوها لا يكون معتبرا وداخلا في المستثنى وكذا الظن بالمراد الناشئ من الظن
بالوضع مثل ان يظن بالوضع الشهرة على ثبوت الحقيقة الشرعية ثم يظن بسببها بمراد الشارع كما استدل بعضهم للشهرة
في اثباتها الاجماع على حجية الظن بالمراد انا هو حيث كان الصدق اعني الوضع ثابتا ومعتبرا عندنا اما الا

اسهى من م

منشأ الظن بالمراد هو الظن بالوضع فلا يكون حجة مع الشك في اصل ثبوت الوضع وعدم كفاية الظن فيه كان تشخيص المراد
موقوف على ثبوت الوضع فيه حتى يستند فهم الظهور اليه وكان القائل باعتبار الظن بالمراد كذلك اثبت عليه كان ما خذ
بظاهره اطلاق دعويهم الاجماع على حجية الظن بالمرادات ثم ان المستند في اعتبار الظن بالمراد وهو الظن بالالفاظ
هل هو العقل العقلاء او الظن النوعي او الشخصي او اصالة عدم القرينة او الاستصحاب صحيح على قرب اشتم
ثم اعلم ان فيهما اقوالا اخر احدها ما ذهب اليه الاخباريون من عدم حجية الكتاب في حقنا وثانيها ما ذهب
اليه الفاضل القمي من التفصيل بان الظن ان كان حاصلا في مقام المخاطبة او بما وضع لبيان تمام المراد بحيث
يؤخذ به ويعمل على طبقه كتاليف المؤلفين والرسائل العملية كان يتكلم المتكلم بكلام ويريد به كونه علامة لفهم
تمام المراد وبيانه في حق كل احد سواء كان من المشافهين او الغائبين كحديث غدير خم ونحوه فهو حجة معتبر
والا فلا يكون الظن الحاصل من الالفاظ معتبرا الا بمعونة دليل الانسداد وحاصل سواء في الكتاب والسنة
وغيرهما والنسبة بين هذا وبين قول الاخباريين العموم من وجه لقضاء كل واحد منهما بعدم حجية الكتاب في
حق الغائبين من مجلس الخطاب والمشافهة وقضاء الاول بعدم حجيته في زمن الخطاب وقضاء الثاني بعدم
حجية السنة في حق الغائبين فقط وثالثها ما يظهر من كلام صاحب المعالم عدم حجية الظن مطلقا اعم من ان يكون
مستفادا في مجلس المشافهة او بعده فلا حجية فيه في حق الحاضرين والغائبين مع الا بمعونة دليل الانسداد فانه
بعد ان حكم بانه ذكر مقدمات دليل الانسداد [illegible] في غيرها مع التضرر من الدين او المذهب
الموجود من الوطن في غيرها مع التضرر من الدين او المذهب من ان الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد
السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة
البراءة لا يفيد الا الظن غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة قال لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب
معلوم لا مظنون وذلك يفيد مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة
تقترن من ذلك الظاهر سلمنا لكن ذلك ظني مخصوص مخصوص من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الا بدليل لانا نقول
احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد ربانه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه
في حق من تاخر انما هو بالاجماع انتهى موضع الحاجة وكلامه في مقام التقرير في الجواب ظاهر في ان مراده منه
هو اثبات قطعية الكتاب والظواهر المستفادة من الكتاب في حق الموجودين في زمن الخطاب وظنيتها في حق من تاخر
فيحصل من ضم هذا الى المقدمات المذكورة عدم حجية الكتاب في حق من تاخر عن زمن الخطاب واما في حق من
حجية الظن الحاصل في مقام التخاطب فلان ضم المقدمة الخارجية يجعل ظاهر الخطاب معلوما فيكون نسبة عدم حجية
الظن المستفاد من ظاهر الخطاب اليه من قبيل السلب بانتفاء الموضوع اذ ظاهر كلامه عدم تحقق الظن بواسطة
وجود المقدمة الخارجية والاقوال مع القول السابق اقوال اربعة فلنتكلم على كل واحد من الاقوال
الثلثة المذكورة فلنبدا اولا بمقالة الاخباريين وبيان ما يرد عليها من الايرادات فنقول لا بد في المقام قبل الخوض

في المرام

في المرام من تحرير محل النزاع بين المجتهدين والاخباريين في حجية الكتاب وعدمها فاعلم انه قد ذكر المحدث المحقق السيد
نعمة الله الجزائري في كتابه المسمى بضوء الشهاب ان جماعة الاخباريين اعرضهم الله تعالى قائلون بعدم حجية الكتاب
مطلقا معتمدين في ذلك على ان القرآن انما نزل على سبيل التعمية والالغاز فهو كله متشابه بالنسبة الينا وانما يعرف
المراد منه من خوطب به وهم الرسول المختار والائمة الاطهار عليهم السلام فلا يجوز لغيرهم الاعتماد عليه وتمسكا بالاحكام
الاكثر التفسير وبيان ورد من اهل البيت عليهم السلام ثم ذكر حكاية وهي انه كان في زمان استاذه بشيراز تلامذة
شيخ فرج استاذه والجر كلامهما الى حجية القرآن فسئل الشيخ عن الاستاذ وقال ما تقول في قول هو الله احد هل
حجة ام لا فانكر الاستاذ حجيته حتى كان مقتضاه بالنسبة الينا لانا لا نعرف الفرق بين الاحد والواحد ولا نعلم انه
ارجح من الاحد حاذا الا ببيان اهل البيت عليهم السلام انتهى مضمون كلامه وهذا القول هو الذي يظهر من كلام الامين
الاسترابادي الذي هو رئيس الاخباريين ورئيسهم الذي فتح لهم هذا الباب مستندا عليه بانه اشتباه الناسخ بالمنسوخ
والعام بالخاص والمطلق بالمقيد والمحكم بالمتشابه بل ورد عليه تخصيصات كثيرة وتقييدات عديدة
في الشريعة مستفادة من اخبار اهل العصمة فلم يبق وثوق بعمومات ومطلقات كآية السرقة ونحوه وحكى
الفاضل القمي عن السيد صدر القول بالتفصيل ونسبته الى الاخباريين وهو انه لا تامل ان في القرآن محكم و
متشابه ومحكماته صنفان قسم هو نص لا يحتمل الخلاف فيه وآخر ظاهر يحتمل الخلاف ولا تامل في حجية
الاول وجود النص فيه وحجيته وصحة الاعتماد عليه واما الظواهر منه فالتحقيق عدم حجيتها اما لانها من قبيل
العمومات من اشتباه الناسخ بالمنسوخ وغيره كما عرفت لم يبق على ظهورها الانقطاع الوثوق بها فدخلت في
جملة المجملات وصارت من قسم المتشابهات واما لانه لو سلم بقاء الظواهر على ظهورها ووجودها فيه فانا نعرف
من الاخبار الاخبار صنفا والقول فيها بشيء وتفسيرها الا ببيان ورد من اهل البيت عليهم السلام كما دل عليه
اخبار كثيرة منهم ورد منهم في هذا الباب فالاخبار ان كان مرادهم هو ما ذكرنا فيها والا بل كان مرادهم منه
انكار وجود النصوص فيه وحجيتها فلا تامل في كونه غريبا من الانصاف وميلا الا عناد وبالجملة ينبغي
ان ينزل كلامهم على ما ذكرنا ثم اورد الفاضل عليه بان ما ذكره خروج من محل النزاع في الكلام لان نزاعهم فيه
انما هو من حيث انه نزل بانه هل فيه شيء تشابه ذاته وهل نزل على سبيل الالغاز والتعمية فلا يفهم المراد منه
الا اهل بيت الوحي الذين هم المخاطبون به ام لا ليثبت عدم الحجية فيه على الاول والحجية على الثاني لا انه عرض له
اشتباه عرضي فصار ذلك سببا لسقوطه عن الحجية اذ لو كان لقائل محل كلامهم فلا يلزم لهم ان يقولوا بعدم حجية
السنة ايضا لحصول العلة التي هي الاشتباه العرضي فيها ايضا مع انهم قائلون بحجيتها ونحن نقول بان ايراد الفاضل
غير وارد على المحقق المذكور لدخوله في محل كلامهم كما بين نقله اليه كلام الامين الاسترابادي فانه جعل
ان تمسك بعدم حجية ما سمعته اورد على نفسه النقض بالسنة النبوية لحصول علة الاشتباهات فيها ايضا
ثم اجاب عنه بالقبول وانما ليست حجة كالكتاب فان ذلك ظاهر فيما ذكرنا وان كان مراده من النقض
ايراد [illegible]

كان مات [illegible] في [illegible] وكان له [illegible]
[illegible] الاستاذ والشيخ [illegible]
في قول هو الله احد هل يحتاج في [illegible]
الى الحديث فقال [illegible]
على الوجه المذكور
لا نعرف [illegible] الاحد والواحد
لا الفرق بين الاحد والواحد
[illegible]

بالسنة النص باخبار اهل البيت عليهم السلام فيجاب عنه بمنع حصول العلم فيها والوجه ظاهر اذا تحقق ذلك فنقول
ان ما ذهبت اليه الاخبارية مردود بوجوه من الادلة العقلية والنقلية اما الاولى فهي امور احدها انه لو
لم يكن الكتاب حجة لزم منه نقض الغرض اذ المقصود من بعث الرسل وانزال الكتب هو هداية الخلق الى سبل
الرشاد وهذا مما لا يتامل فيه عاقل فلو لم يكن الكتاب حجة لزم ان يكون فيه تلك الغاية المقصودة فيلزم منه نقض الغرض
المطلوب وهو محال فوجب الحكم بالملازمة ان يكون حجة وثانيها انه لو لم يكن حجة ووجب الاتباع لاستلزم ذلك
التوبيخ علينا من سائر اهل الملل كاليهود والنصارى فانهم يوبخوننا ويقولون انكم تدعون انه نزل الينا الكتاب
من الله تعالى وتقولون انه ليس بواجب الاتباع في حقنا وليس حجة علينا وهذا تكذيب منكم لما تدعون وتضرب
بايديكم لما تبنون فلو كان ما ادعيتم حقا لكنتم قائلين بحجيته ووجوب اتباعه كما انا نقول بان كتبنا السماوية واجبة
الاتباع في نفسها في انه ان كانت مقالتنا هذه فانا يكون جوابنا في مقابل من يلزمهم فعل هو لا يسكت
ولا يكتفي الا من عدو العقل والعقل الذي ليس في علينا ما يقولون فثبت انه لا بد ان يكون واجب الاتباع وحجة
وثالثها انه لو لم يكن حجة وظواهره اعتبر لم يكن حجة والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان اعجاز القرآن ليس مختصا بمجرد تفسيق الحروف وترتيب الكلمات بل في الخروج منه ومن مراعاة
المعاني المقصودة منها وكيفية ادائها مع اختلاف اصنافها من الاحكام والقصص والامثال والاخبار
من المغيبات وصلح الانبياء والاولياء وذم الاشقياء وغيرها فان في اتيان تلك المعاني بالفاظ
حسنة رشيقة محبوبة النظم بديعة الاسلوب مدخل عظيم في باب الاعجاز ولذا عجز عن الاتيان بمثلها بل بمثل سورة منه جمهور الفصحاء وصارت من مقاتلته وهام البلغاء ورجعت عقولهم الى
صدورهم حسرى لا يهتدون اليها سبيلا وان دعوا شركاءهم من الجن والانس فجاؤا اليهم فسلا فلو كان خلاف
الظاهر مما يرجع الى نظم الحروف والكلمات لم يجوزوا من مقاتلته اذ ما ارشاد ملائمتها وعدم تاخر بعضها عن بعض
امر غير عسير على البليغ الكامل والمصقع الباذل كما تشاهده من شدة البديهة مشاهدة اشارات البلغاء فانها
مع غاية الجودة في الالفاظ وملائمتها للطبع اذا وضعت عند الكتابة علمت انها ليست في عشر معشار
مرتبة من مراتبها في الفصاحة والبلاغة وما ذلك الا لامر يرجع الى المعنى دون اللفظ ورابعها ان البلاغة مع
التي لا يتم امر الاعجاز الا بها انما هي من اوصاف المعنى اصلا وامر يرجع اليه لا لفظا عبارة عن مطابقة الكلام
لمقتضى الحال مع فصاحته مع ان اعجاز القرآن مما كان يدركه كل احد من فصحاء العرب والعجم فلو لم يكن معانيه
معلومة لهم للزم ان لا يدركوا الاعجاز وبطلان التالي ظاهر على ان معاني القرآن ومراداته لو لم تكن معلومة
لاهل اللسان لكان للعرب عند تعريضهم بانيان المثل ان يقولوا انا لا نعلم معناه ولا نعرف مرتبته بلاغة
واعجازه فكيف نعارض امرا غير معلوم عندنا بل لعلهم كانوا يتكرون اعجازه اصلا لانهم لا يعرفون منه غير
الالفاظ واجيب بمنع ان امر الاعجاز كله انما هو بالاعتبار المعنى كما عرفت وما ذكر ظاهر انه لو لم يكن مراداته معلومة
لكان ذلك منافيا للفصاحة وبلاغة ايضا وهذا الحجة دليل اخر ايضا وخامسها انه لو لم يكن حجة ووجب الاتباع لاشتهر ذلك بين اصحاب الائمة والعلماء خلفا عن سلف

الحال

اشتهار الشمس في رابعة النهار ولنقل ذلك الينا على وجه لا يبقى لنا فيه شك وريب لتوفر الدواعي اليه
وابتلاء الناس به مع ان العلوم من حال العلماء واهل الدين واشتهر عنهم خلافه كما سنذكره عليه بل يحكى
في باب كونه حجة عدم نقل الحجية فيه وما ذكرنا فضلا عن نقلها ووصولها الى حد البداهة والضرورة
كما هي بديهية عند كل احد حتى النسوان والصبيان فضلا عن العلماء وخامسها الاجماع فان الاجماع
بكلا قسميه الحكمي منه والقولي حاصل من زمن اصحاب الائمة عليهم السلام الى يومنا هذا منهم ومن سائر العلماء خلفا عن
سلف وفي كل عصر ومصر على العمل بكتاب الله المجيد واتباع نصوصه وظواهره فانهم كانوا يرون تمسكون
به ويرضون به ويحكمونه ويستندون اليه في مقامات الاحتجاج على المطالب الشرعية وما زال احد منهم خشنا
واستنده الا الكتاب ولم يقولوا في مقابله بانه قرآن وهو ليس حجة بل فاتهم التكلم على وجه الكلية على
المطلوب ظهورا وخفاء فاذا سلم ظهوره من المناقشة انقطع كلامهم دونه ولا يتعدونه وهذا الذي ذكرناه
واضح لمن تدبر اخبارهم وتتبع اثارهم غاية الوضوح مثل استدلال من الفاق دون القطع ولاية اميل المؤمنين
عليه السلام ووجوب متابعته عند مناظرته مع خصمه في ذلك بقوله فلما كونوا من الصادقين واستدلال فاطمة عليها السلام
في مجلس ابي بكر في محضر الناس عند مخاصمتها اياه في خصوص فدك بآية الارث والتزامهم به من دون
نكير بل ادعاء عدم الحجية وغيرها من مقامات استنادهم الى ظواهر القرآن وتمسكهم بحيث لا يبعد ان يحصل
لطالعها على ذلك ما تقدم عليه من الاخبار بعيد ذلك ايضا فان قلت ان الاجماع المدعى غير نافع لانه
اجماع تقييدي لعدم صلوحيته وجه العمل فيه بانه هل من جهة كونه حجة بخصوصه في زمان الانفتاح او انهم كانوا
يعملون به من باب انسداد باب العلم نظير ابن الطنون المعتبرة عنده فلم يدل الاجماع على كونه حجة بخصوصه اذ
العام لا يدل على الخاص قلت اولا ان تمسكنا على اصحاب الائمة وقدماء العلماء الذين كان باب العلم
مفتوحا اليهم دليل على ما ذكرنا وثانيا على تقدير التنزل بان تمسكنا به انما هو في مقابل الاخباريين الذين
يقولون بعدم الحجية وعدم اعتبار ظواهره وكونه من قبيل المتشابهات وح فلا ريب ان عملهم به من اي وجه
كان ولو من باب الظن المطلق نافع وحجة عليهم اذ على فرض التشابه فيه وكونه من باب التعبد والالغاز فهو
من درجة وجوب الاتباع والاعتبار حتى عند ثبوت الانسداد فيثبت عملهم به على الاطلاق ليسقط قولهم
بعدم الحجية فيه وثالثا بانه نافع في مقابل من يقول بتساوي الظنون المستفادة من الامارات مع العلم
من ان يكون قرآنا او خبرا او شهرة او غيرها مما لم يدل دليل على النهي عنه كالقياس والاستحسان فلا
تقدم لبعضها على البعض في الاعتبار كما قال فاضل النقي وغيره اذ بعد ثبوت عملهم عليه في الشريعة والشك في
كون الوجه فيه الانفتاح او الانسداد فيجب ان نعمل على معه معاملة الظن الخاص بمعنى انه يجب ان نوخذ
فيه على الاعتبار اليقيني وينفي عنه الاثر الزائد من الطريق وما كان الاثر الزائد هنا من اثار مطلق
الظن المطلق وهو جواز التعدي عنه الى غيره فينفي ذلك بالاصل ويحكم بالاخذ به وتقديمه على غيره من

بل ومن جميع علماء الاسلام

من كونه حجة بخصوصه ولو من باب كون
وجه العمل من باب العمل على الظن
من باب العمل الانسداد كما في سائر الامارات
الظنية المعتبرة شرعا وعرفا ولكونه الاصل
فيه حكمه بحصول الحكم فان الشارع ملاحظ الى
تعذر امر الناس في اعتبار العلم بالمراد
غالبا فجعل اعتبار الظواهر من اجل
انفتاح باب العلم وهذا اصح من الاول
لا ينافي الظن الخاص اصلا بخلاف كون
الانسداد علة لا يحكم العقل فانه نافيه
الا ان ثبوته في الخاص ممنوع

الظنون وتمر ذلك في صورة كفاية الكتاب في الاحكام وعند تعارضه مع الشهرة وغيرها فيما هذا ايكون
حكمهم بالتساوي بينهما على خلاف القاعدة بل في صورة كفاية الكتاب مع لا يتم دليل الانسداد لان من جملة
مقدماته عدم كفاية الاحكام المعلومة من هذا الكلام انما تمر في مقابل من اخذ الكتاب في مقدمات
الدليل من حجية كونه ظني الدلالة لا يضر على اصحاب العالم ثم اما لو اخذ فيها نظرا الى عدم كفايتها في نفسه
من حجية ان اياته النازلة في خصوص الاحكام قليلة لا تفي ببيان تلك الاحكام الكثيرة التي لا تحصى فلا ريب هذا
الكلام مقتضاه تتميم اعتبار ظواهره والظنون المستفادة منه بخصوصه ولكن الغرض انما هو من حجية عدم
الكفاية والقلة فان الماخوذ منه انما هو احكام قليلة فلا يؤثر اعتباره في تحقق الانسداد الا على الذي
هو مناط الحكم العقلي فاذن لا بد لمن اخذه كذلك فيه تقديمه على سائر الظنون على فرض الكفاية او المعارضة
اذا اعتبار ظواهره بخصوصه مفروغ عنه هذه فيكون تمسكه بدليل الانسداد بعد تسليم الاجماع حجية
الكتاب هو تمسك بما دون ذلك بتساوي الظنون ليرد عليه ما يرد كما يرد على صاحب العالم فيما قرر بان مقتضاه
عدم اعتبار ظواهر الكتاب الذي هو ظني الدلالة مع انه خلاف الاجماع الحاصل على حجية الظواهر والظنون
من صدره من غير احتياج الى اثبات حجيتها بان الاخذ والمدعى هو عليه الحكم باعتبار الظنون واما الشاهد
اي الادلة النقلية الدالة على المطلوب فآيات واخبار اما الآيات فهي ليست بآية او آيتين حتى يتوهم
من التمسك بها محذور الدور بل هي آيات كثيرة عديدة توجب لمن تامل فيها العلم بحجية الكتاب وعدم
التفاوت فيه بين المشافهين وغيرهم منها الآيات الكثيرة الدالة على التفكر والتدبر في القرآن
مثل قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وآيات تعقلون
آيات تعلمون افلا يتدبرون ما يصاحبهم من جنة تعلمون يعقلون لعلهم يتفكرون لعلهم يذكرون
افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت ام لهم قلوب لا يعقلون بها وغيرها
مما دل على التفكر في صنائع الله تعالى فانها كثيرة جدا ومنها الآيات الدالة على وصف القرآن بانه
تذكرة فمن شاء ذكره ونصيحة وذكرى وبشرى وهدى ورحمة ومن النذر وان هذا الكتاب لهدى
للتي هي اقوم وننزل من القرآن ما فيه شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا قل هو للذين آمنوا هدى
وشفاء وانه تبيان لكل شيء وهدى الى الرشد وموعظة وغيرها مما لا يعد ومنها الآيات الدالة على الا
حكام الشرعية ومنها الآيات الدالة على الوعد والوعيد والعبر وقصص الانبياء والامم السابقة لا
يتمارى ان منها الآيات الدالة على وجوده وقدرته وعلمه وحكمته وسائر صفاته وافعاله و
سياسة الناس وتاديبهم والتعريف اليهم باسمائه والتحبب بسمائه وذكرهم ذكره وشكرهم شكره والاحسان
بصنعه في اوليائه واعدائه وذكر اوصاف الجنة وما اعد فيها والنار وما اعد فيها وضرب الامثال
وغناه عن خلقه وفقرهم واثبات من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وغيرها من الآيات الدالة

كونه ظني الدلالة لا يعتبر ظهوره الا بدليل فاذا ثبت اعتبار ظواهره وكونه حكم الظن كالنص فلا بد ان يجري عليه احكامه ومن جملتها عدم الكفاية به فان الانسداد على تقدير الكفاية وعدم

التي تجزي من احصائها فلم الحرج ومن البين ان النبي صلى الله عليه وآله لم يبين لهم من ذلك الا اقله وهو ما تشابه منه
وكل عامته الى الظهور كما ترى الناس واهل المحاورات كما يرشد اليه انه اذا نزلت سورة القرآن بعث
عليا ثم الامر كله وامره ان يقرأ عليهم اربعين آية من اولها من دون تعرض لبيان فقرا ها عليهم وتوضيح
اسماعهم بها في مجمع الناس مع ما فيها من الامر والنهي والوعد والوعيد والوعظ والتخويف وغيرها
من المعاني المختلفة افترى وتظن ان الله تعالى المفوض والعمى واعرض الناس بالجهل وبلغ في ذلك الى القصى الغاية
حيث انزل اليهم ما ظاهره البيان والتفصيل ولم يرد في الواقع الا الالغاز والتعمية حاشا وكلا فانه تعالى
سورة في حق الله الحكيم وقول بانها في حكمته وغناه وقدرته فانه لو عامل صدر اهل المحاورة تلك المعاملة
مع مخاطبيه لنسبوه الى العبث والسفه ونقض الغرض وتهجم التكلم بلا فائدة فيه تعالى الله عن ذلك بل من
علوا كبيرا وفضله وتعاميه من التدبر في آيات الله تعالى اذ لو كان ادنى تامل يحصل اليقين والتبيين بان لم يحصل
من بيان كل هذه التفاصيل والمعاني المختلفة هو اتباعهم للقرآن وكونه حجة عليهم ومن الآيات التي استدلوا
بها على حجية الكتاب قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها حيث حث على النظر في الكتاب والتفكر
في آياته ليتدبروا به فلولا ان الاتباع والاخذ واجب لما حثهم عليه ولما منعهم من تركه ومنها قوله تعالى وان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والى الرسول وذلك ان الرد الى الله انما هو الرد الى حكم كتابه ومما يدل على ان المراد
بالرد اليه انما هو الجمع لا الى كل واحد منهما خوف خلاف المتنازع من ظاهر الآية سيما بملاحظة فان الظاهر من الامر
بالرد اليه انما هو الجمع لا الى كل واحد منهما خوف خلاف المتنازع من ظاهر الآية سيما بملاحظة فان الظاهر من الامر
بالرد الى شيئين استقلال كل واحد منهما فيه اذ فائدة الرد انما هو مطلق الحجية والحكم وهو يحصل باستقلال
كل واحد منهما اعتبار الحجية في المعطوف والمعطوف عليه الدليل لانه اعتبار زائد على مطلق الحجية الا ترى
انك اذا قلت اطلع على زيد وعمرو لا تريد منه الاطلاع الاخر بل انما تريد اطلاعا كلا منهما
مستقلا سيما بملاحظة اعادة حرف الجر حيث قال الى الله والى الرسول فانه اظهر في الاستقلال كما لا يخفى
مسلما ولكن الرد الى الجمع انما يكون بالرد الى كل منهما وذلك بان لا يؤخذ باحدهما حتى يرجع الى الآخر ويؤخذ
بما يحصل منهما لا بالاقتصار على احدهما الا مواضع من الآخر ومنها قوله سبحانه هو الذي انزل عليك الكتاب
فيه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وجه الدلالة انه تعالى
وصف المحكمات بانهن ام الكتاب اي مرجعه اليهن الامور المتشابهة فان معنى كونها اما له كما ذكره
الكل انها اصله الذي يرجع اليها اذا اشتبهت الامور ويعول اذا اشكلت عليه على انه سبحانه خص
اهل الزيغ بالذم على اتباع المتشابه فعلم ان لا حرج في اتباع المحكم والاخذ به ومنها ما امتن به تعالى
في غير موضع من انزال الكتاب على الشارع لتبيين فدل على كونه واجب الاتباع لمنافاة الامتنان للعلم
بتعيين الاخذ بما يعلم منه ومنها قوله سبحانه واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو

والعام والخاص والمطلق والمقيد والحقيقة والمجاز

نوع خصوصه

ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم
الشيطان الا قليلا وبعد الدلالة اظهر فقد دعهم الله على اخذ الامر وعدم الرد الى الرسول والى اولى
الامر فدل على وجوب الرد اليهم ليتميز من استنباط الامر المتعلق بالامن او الخوف من الكتاب
لاستنباط الاحكام فلو لم يكن رد اليهم لم يتحقق التمييز الاستنباط الذي هو مقتضى الجملة الشرطية بحصر طريق
الاستنباط من الكتاب المرد اليهم وهو المطلوب انه اثبت للعلماء استنباطا ومعلوم انه ورد الرسول
واعترض عليه بوجهين احدهما ان المراد باولي الامر الائمة عليهم وهم المراد بالمستنبطين كما في بعض الاخبار
وثانيهما انه كما نطقت به كتب المفسرين انها جاءت في المنافقين او في قوم من ضعفة الاسلام كانوا اذا بلغهم خبر
عن سرايا رسول الله صلى الله عليه وآله افشوه وتحدثوا به وانهم كانوا يسمعون الاخبار المناقضين فيذيعونها وكان مفشاه
فساد فنهاهم الله تعالى عنه وعلم على ما به صلاحهم فقال ولو ردوه الى الرسول وما كان يبلغهم الى فوض الامر
حتى لا يتكلم بسببه الى رسول الله والى اولى الامر منهم وهم وزراؤه ومن يتولى الامر من بعده او يباشر الامور في حياته
كما هو شان الوزراء لعلمه الذين كانوا يتولون استنباط تدبيره من هؤلاء اي لعلموا اهل هو ما يصلح لذاع او لا يذاع
وعرفوا كيف يدبرونه ولعلموا اهل هو صحيح او باطل وقيل المستنبطون هم المذيعون اي ولو ردوه الى الرسول و
الى اولي الامر لعلم الذين يستنبطونه من هؤلاء المذيعين الواقع فيما ردوه اليهم وابن هذا من استنباط الاحكام
من الكتاب ليصلح شاهدا للجمهور على جواز الاخذ من الكتاب بناء على ان المراد بالمستنبطين هم الائمة و
غيرهم من العلماء وبعد الاخبار تدل على اختصاص الاستنباط بالائمة فعلم انه لا يلائم الاستدلال بالمقام اصلا
واما الاخبار فهي كثيرة جدا بالغة حد التواتر المعنوي قطعا منها حديث الثقلين المروي من سيد الثقلين
الذي تواتر بين فئتي علماء الفريقين حتى اقل القدر المتواتر من الامام عليه السلام وهو صلى الله عليه وآله
قال مخاطبا للناس وخطيبا ايها الناس اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي فان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا
وفي بعض الروايات ان يفترقا حتى يردا علي الحوض فانه صلى الله عليه وآله امر بالتمسك بهما وفرع عليه بعصمة الامة من
عدم الضلالة فدل بمفهومه على ثبوت الضلالة عند عدم التمسك بهما وظاهر ان هذا المعنى انما يثبت التمسك بهما
عند انما يتحقق حيث يكون الحل فيما لا الجمع بينهما في التمسك والتفريق بان يكون في كل واحد منهما حكم مستقل
يستفاد من كل واحد منهما حكم في الواقعة المبتلى بها فاخذ باحدهما وترك من الاخر حتى يصدق عدم التمسك بهما اذا تبين
بينهما وذلك بان يكون في الكتاب عام فاخذ به وترك من خاص الخبر وكذلك في المطلق مع مقيد الخبر ومنسوخه
مع ناسخه بدل من الخبر على حكم الناسخ

واعلم انه قد فصل في المقام بين ما فوق الاخبار بين كالسيد الصدر وصاحب الحدائق تفصيلا فرقا السيد فصل بين
نصوص القرآن وظواهره فجاز العمل بالاول ولم يجوز الثاني وان كان ظاهرا بديهي الظهور وجهد لا تباين مقدمتين
حاصل الاولى ان مدار التكليف على الافهام ومدار التفهيم في سائر اللغات على الاخذ بالظواهر وتنزيل الالفاظ
على معانيها ولا اعراض من كل ما عدا الظاهر الا بدليل ومن ثم لو قيل لعبده امتثال امر سيده مثلا فاحتمل
ان يكون تجويزه امره وارادته الاباحة دون الوجوب لعد عاصيا وذمه العقلاء وحاصل الثانية ان المتشابه
كما يكون في اصل اللغة كالاختراع الكلي قد يعرض بغلبة الاستعمال فيما يخالف الظاهر من دون قرينة حتى يصير
ذلك طريقة المستعمل فاذا اطلق خطابه لم يعلم هل اراد به حقيقته مرتبا على القانون في المجاز او استعماله
ولم ينصب قرينة ظاهرا على عادته ويصير بسبب ذلك متشابها والكتاب المجيد جملة منزل من هذا القبيل كثرة
اطلاق العام فيه وارادة الخاص والمطلق مع ارادة المقيد والحقيقة مع ارادة المجاز من دون نصب قرينة
في متفق من ذلك وكثيرا ما يوجه الخطاب فيه الى شخص بعينه والمراد غيره او هو هو وهو وان كان غريبا لكنه
نزل باصطلاح جديد وطريقة غضة ولسنا نقول بوضع جديد وربما كان في البعض كما في الحقائق الشرعية
فاما ان تكون موضوعة جديدا ومجازاتها لا يعرفها العرب على الخلاف في النفي والاثبات بل ربما جاء فيه
ما لا يعرف المراد منه اصلا كالحروف المقطعة في اوائل السور على اكثر اقوال الى القسمين الى
محكم ومتشابه ولم يعرفنا ما المتشابه ولا كم هو حفظا للانتباه ثم اوجب علينا الرجوع الى علمائه وخاتما
ان نشتغل بتفسيره او نأخذ بالظن فكان ذلك لنا اصلا الا ما خرج بالدليل ولم يبق بعد هذا سالما من
هذه الصوارف فمن ثم اخذنا به دون الظاهر وقد كان كل واحد من تلك الامور الاربعة على اعتبار التشابه العارض
واشتباه المتشابه والمنع من الاستقلال بالتفسير والمنع من الاخذ بالظن كما في المنع من الاخذ بالظاهر فالمعنى
باجتماعها قال ومقتضى القضية الاولى وان كان هو العمل بالظواهر لكن الثانية تقتضي عدم العمل بها الان
ما صار فيها متشابها فلا ظن وما بقي منها على ظهوره فان قضاه الظن وقد منعنا ان نأخذ بالظن فيبقى على
اصل المنع حتى يقيم دليل كما قام في خبر الواحد من اجماع او غيره ثم اورد على نفسه اولا ان الظاهر من المحكم
قد اجمعوا على وجوب العمل بالمحكمات وثانيا ان المتشابه كما ورد من الصادق عليه السلام ما اشتبه على جاهله
وكلامنا من الظاهر بمشتبه فيكون محكما اذ لا واسطة وثالثا ان المنع من الاخذ بظواهر الكتاب يقتضي
المنع من الاخذ بظواهر الاخبار فان فيها محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا وعاما اريد به الخاص ومطلقا
اريد منه المقيد واجاب عن الاول بالمنع واستند باختلافاتهم في الحكم مع اختلاف الاخبار حكما
متحولة اللفظ غير معلوم وعن الثاني اولا بمنع كون الظاهر غير مشتبه واستند بانه مظنون وكل مظنون مشتبه
وثانيا بمنع الانحصار في المحكم والمتشابه فيكون الظاهر واسطة وعن الثالث بانه لو خلينا وانفسنا لعلنا
بظاهر الكتاب لصح لكن منع صحة ما يدل على المنع من التفسير من المواضع الاخر ودل على اشتباه ظواهر الاخبار

منعنا من ذلك في العمل بالقرآن اذ منعنا الله تعالى من اتباع المتشابه ولم يبين حقيقته لنا ومنعنا رسول الله من تفسير
القرآن ولا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير لتحقق الاحتمال فيه واوصيائه صلوات الله عليهم ايضا منعونا
وايضا ذم الله من اتباع الظن وكذا رسوله واوصياؤه ولم يستثن ظواهر القرآن لا قولا ولا تقريرا وليس هنا لك
دليل قطعي بل ظني ولا اجماع على الاستثناء انتهى ويرد على ما قاله وجوه وايرادات كثيرة كما هو غير خفي على المتفطن
ولكن نحن نقتصر على ثلثة منها فنقول اول ما يرد عليه ان بين كلاميه وهو ما قاله في المقدمة الاولى من اعتبار الظواهر وكون
مدار التكاليف عليها وما قاله في الثانية من اصالة حرمة العمل بالظن وثبوت المنع عنه من قبل الشارع قطعا ظاهرا
لانه بعد ما ثبت كون مدار التكليف على الظاهر وانه معتبر في مقام المحاورة والعرفية وعند اهل اللسان فلا معنى للتمسك
فيه بما في القرآن وغيره في اعتبار الظواهر التي يعتبر عليها في سائر المقامات بعد ان ثبت كونه منزلا بلسان العرب كما يدل
عليه قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فلا بد من اعتبار الظواهر مطلقا لعدم حصول ادلة النهي بعد بنى من
هذا البناء على مقام الظواهر اصلا لكون محتمله غيرها من امارات الظن كالظن السندي والقياسي وغيرهما
وثانيا ان تمسك بعدم صلوحية المتشابه فيه مع انتشاره نص لا يراد الحكم والمتشابه وعلم الاشتباه من احاديث
سديد اذ بعد ثبوت البناء على حجية الظواهر واعتبارها كما هو مقتضى القاعدة الاولى فمقتضى القاعدة الثانية هو رفع اليد عن احاديث
ما ثبت مقتضى الدليل الدال على النهي عنه اعني ذلك الى اثبات المانع فلا يرفع اليد عن الظن المقتضي للعمل
الا بعد ثبوت المنع وظاهر انه ثابت في غير المتشابه من الظواهر بما لا يعلم الا من قبل بيانهم واما في الظواهر فلا
على انا نمنع عدم صلوحية المحكم والمتشابه واجمالهما من حيث المراد واحتياجهما الى البيان لكون المراد منهما صادرا
بحسب اللغة والعرف كما عرفت وعليه فلا تامل في دخول الظاهر في المحكم بلا تامل وثالثا ان قوله فما جئ منها ظاهر
فلهم ما قضاه انه ظن وقد منعنا ان ناخذ بالظن فيتعين على اصل المنع حتى يقوم دليل كاف في جبر الواحد من اجماع او غيره
وقوله في ذيل الكلام ولم يستثن ظواهر القرآن الخ فيه اولا ان استثناءهم لظواهر القرآن ثابت قولا وتقريرا كما
عرفت فيما سبق وثانيا ان هناك دليل قطعي على الاستثناء وهو ما دل على حجية الظواهر من بناء العقلاء واهل الايمان
وعدم صحة التفرقة فيه بين المحاورة العرفية والقرآن وثالثا ان تعليله بقوله كما قام في خبر الواحد من اجماع ونحوه او غيره
ان قيام الاجماع وغيره اصحابه الائمة على العمل بخبر الواحد انما هو سبب لاعتبار ظهوره وليس في اعتبار الظهور
ليس لهم تعبدا حتى يحتاج الى جعل الشارع وتثبيت من قبله وبمنزلة تقريره وتعبده بل هو من الامور العرفية والبناءات
العقلائية التي ليس للشارع الا امضاؤها فمدار الظواهر انما هو بمنزلة بناء العقلاء سواء كان في اخبار القرآن او
غيرها وانما الذي ثبت بالاجماع الثابت خصوص خبر الواحد اعتبار السند وغيره لا اعتبار الظاهر وحجيته وانما
الدليل على اعتبار ظاهر الخبر بعد اثبات سنده باجماع ونحوه مثل اخراج القرآن واخراجه واما ما استند اليه في منع
ظواهر القرآن من ورود النهي من التفسير بالرأي والاشتباه العارض وثبوت التفسير في اسلوب القرآن وغيره فيعلم
جوابه مما مر فلا فائدة في الاطالة وقريب من التفصيل المذكور في الضعف ما فصله صاحب الحدائق في
في المقدمة كتابه وقال لا خلاف بين اصحابنا الاصوليين في العمل بهذه الاحكام الشرعية والاعتماد عليه حتى صنف

ليستثنوا ح

جملة

جملة صحيحة كتبا في الايات المتعلقة بالاحكام الفقهية وهي مشهورة عندهم واما الاخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام
متاخريهم ما يدل على افراط وتفريط فمنهم من منع شيء منه مطلقا حتى مثل قوله تعالى هو الله احد الا تفسير من اهل البيت
صلوات الله عليهم ومنهم من جوز ذلك حتى كاد يدعي المشاركة لاهل العصمة عليهم السلام في تاويل متشابهاته وحمل معناه على ما يتحقق
في المقام ان الاخبار متعارضة من الجانبين ومتصادمة من الطرفين الا ان اخبار المنع اكثر عددا واصح دلالة ونحن نذكر
جملة من ادلة الطرفين من الايات والاخبار ثم نتبعها بالقول المفصل والمذهب المعتدل وقال في جواب
استدلال الاصوليين باخبار العرض على الكتاب ما لفظه ان لهم ان يقولوا بعد تسليم الاستدلال بها ان تفسيرهم بالرأي
لا يمنع فان تفسيرهم انما هو حكاية مراد الله تعالى فالاخذ بتفسيرهم اخذ بالكتاب واما ما لم يرد فيه تفسيرهم فيجب
التوقف فيه وقفوا على عدم الاخبار وتقييد هذه الاخبار بها ثم قال والقول الفصل والمذهب المعتدل في ذلك
ما افاده الشيخ الطائفة رضي في كتاب التبيان وتلقاه بالقبول جملة من علمائنا الاعيان حيث قال بعد نقل جملة
من اخبار الطرفين ما لفظه والذي نقول ان معاني القرآن على اربعة اقسام احدها ما اختص الله تعالى بالعلم به
فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه وثانيها ما يكون ظاهره مطابقا لمعناه فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف
معناه مثل قوله واقيموا الصلوة ثم ذكر جملة من الايات التي منع من هذا القبيل وقال انه لا يكون استخراجها الا ببيان من
النبي وثالثها ما كان اللفظ مشتركا بين معنيين فاذا علمها ويمكن ان يكون كل واحد منهما مرادا فانه لا ينبغي
ان يقدم احد فيقول ان مراد الله بعض ما يحتمله الا بقول نبي او امام معصوم الى آخر كلامه زيد في الوسوم وعليه يجمع
الاخبار على وجوه اخر اشار اليها وبعده ما رواه في الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه السلام في حديث الزنديق الذي
جاء له باي من القرآن وانما تناقضها حيث قال عليه السلام في اثناء الحديث ان الله جل ذكره بسعة رحمته
ورافته بخلقه وعلمه بما يحدث المبدلون من تغيير كتابه فيهم شيء منه مما حتى نزل قوله تعالى هو الله احد الا تفسير من اهل البيت
وقسما لا يعرفه الا من صفى ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن شرح الله صدره للاسلام وقسما لا يعرفه الا
الله وانبياؤه والراسخون في العلم وانما فصل ذلك لئلا يدعي اهل الباطل المستولون على سير الرسول الله
صلى الله عليه وآله من علم الكتاب ما لم يجعل لهم وليعتقدوا هم الاضطرار الى الائمة ممن ولي امرهم الى ان قال فاما
علم الجاهل والعالم من فضل رسول الله من كتاب الله فنحو قوله سبحانه من يطع الرسول فقد اطاع الله وقوله ان الله
وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ولهذه الآية ظاهر وباطن فالظاهر قوله
صلوا عليه والباطن سلموا تسليما اي سلموا من وصاه وكلفه عليكم بتاويله والتسليم له وهذا مما اختص الله
علمه ناويله الا من لطف حسه وصفى ذهنه وصح تمييزه وكذلك قوله سلام على الياسين لان الله سمى النبي محمدا الاسم
حيث قال يس والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين فعلمه انه ليس يقتضي السلام على آل محمد كما استقطى غيره الحديث
اخر القسم الثاني من كلام الشيخ هو الاول من كلامه وهو الذي امر رضي الجاهل والعالم وهو ما كان محكما لا يلتبس
هذا اما لا ريب في صحة الاستدلال به والمانع مكابر والقسم الرابع من كلام رضي الله هو الثالث من كلامه
وهو الذي لا يعرفه الا من صفى ذهنه ولطف حسه والظاهر انه اشار بذلك الى الائمة فانهم هم المستثنون بقوله الصفات

على الحقيقة وان ادعى بعض ما اشرنا اليه انها دخولها في ظاهر الآيات التي جعلها مدعيهم من هذا القسم دليل على ظاهر
فانها كما اشار اليه من التفسير الباطن الذي لا يكون المتكلم عليه الا من جهتهم ولا يجاز ان يعلم اتحاد القسم الثاني من
كلامه بما بعده فيكون القسم الثالث ايضا من المعلوم لهم لانا نقول الظاهر تخصيص القسم الثالث بعلم الشرائع
الذي يحتاج الى توقيف وما كان علمه الا هو جل شانه او انبياءه بالوحي اليهم وان علمه الائمة عليهم السلام بالوراثة من الانبياء
بخلاف الثاني فانه ما يستخرجونه بصفاء جواهر اذهانهم ويستنبطونه بالاشراق لوامع اذهانهم وح فالقسم
الثالث من كلام الشيخ هو الثالث من كلامه المذكور ولعل عدم ذكره للقسم الاول من كلام الشيخ لقلة افراده في
القرآن المجيد اذ هو مخصوص بالحنطة المشهورة ومرجع هذا الجمع الذي ذكره الشيخ الى حمل ادلة المجوز على القسم الثاني
من كلامه بطائفة واخبار المنع على ما عداه واما ما استدل به من كلام المحدث الكاشاني في مقدمة الخامسة
من كتاب الصافي من الجمع بين الاخبار بالحمل على تفاوت مراتب الناس في الاستعداد والوصول لا تحصل الغضوب منه
والمراد مطلق بعده من سياق الاخبار فان اخبار المنع كما عرفت من الشكل الذي قدمناه فدلت على ان تحصيل من
بالامر عليهم وادعاء مزاحمتهم في تلك المرتبة يحتاج الى اجراة عظيمة انتهى كلام المحدث الجواني على ما يرجع ويرد عليه وجوه الجمع
ابين للحكم بالتوقف في مباحث الكتاب الذي لم يرد فيه تفسير منهم وبين نفي الريب عن صحة الاستدلال بالقسم الثاني
من كلام الشيخ الذي هو ما يكون ظاهره مطابقا لمعناه والمطابق لاول الاقسام من كلامه الذي يعرفه العالم والجاهل
والعالم تابع الظاهر اذ بعد كونه محكما وصالحا للاستدلال به مكابرا ظاهرا غير محتاج الى انتظار ورود تفسير
منهم في العمل به فلا معنى للحكم بالتوقف فيه على ان الرجوع ولزوم العمل بتفسيرهم عرض على كتاب الله
غير صحيح لان محل العرض على الكتاب حيث لم يكن احد جامعا مصاحبا لانا نفرض الخبرين في مقام تعارض التفسيرين
بان دل على فرض كل واحد منهما تفسير منهم فح لا بد اما ان نقول بانه لا محل لاخبار العرض ح وتطبيقه واما ان
نقول بانه يؤخذ منهما ما وافق ظاهر الكتاب وهو المطلوب لا كل معنى للعمل بالكتاب والعرض عليه لا هذا الثاني
انما خصصت علم الشرائع بالقسم الثالث من كلامه ثم قلت بانه صرح في القسم الثالث من كلام الشيخ الذي هو المجمل
كما حيث الصلوة مع ان الشيخ قد مثل للقسم الثاني من كلامه بقوله من الاحكام الثابتة وهو قوله ولا تقتلوا الاولاد فكيف يكون
التوفيق بينهما ثم كيف يكون تخصيص كلام الامام في القسم الاول الذي يعرفه العالم والجاهل وكلام الشيخ في القسم الثالث
الذي يكون لفظه مطابقا لمعناه غير الاحكام الشرعية مع وضوح ضرورة في خلافه مع ان مطابقة اللفظ لمعناه وكون
المعنى بحيث يعرفه الجاهل والعالم غير مختص بمقام دون مقام وليس بحيث يعسر فهمه ولا يعسر تعداد الامثلة من قوله
ولا تقتلوا الاولاد كما مثل به الشيخ وقوله ولا تقربوا الزنا وقوله وانكحوا الايامى وقوله والمطلقات يتربصن وقوله وان
كنتم جنبا فاطهروا وقوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق الى غير ذلك من الآيات الكثيرة العديدة التي ظاهرها
الاحكام لفظه مطابق لمعناه وما يعرفه كل جاهل بما لم ومن انكر فليسئل الله ان يعلمه وحدانيته وعلمت هذا فان
قلت ان الآيات نازلة في الاحكام وهي من علم الشرائع الذي لا يعلمه الا الله وانبياؤه او الائمة عليهم السلام

وصل الامر

وصل الامر عليهم فلا بد ان يكون بيانهم لاسرار من الامور التوقيفية كما اشار اليه الحديث المذكور وجواب عما ورد عليه
قلت لا منافاة لاختلاف المقامين اذ ما نحن فيه انما هو من جهة استفادة المعنى من اللفظ ولا دخل له بالتوقيف
فيما كان جاريا على قانون العربية وطريقة العرف واما توقيفية الاحكام فهو في اصل ثبوتها فانها من قبيل
الشرائع فلم يحصل الشارع حكم الحرمة في خصوص الزنا اصلا لم نقل الحرمة من عندنا فضلا عما تبين ان فهم ذلك من
الشارع يحتاج الى بيان ودليل وللمعترض ان يقول ولا تقربوا الزنا وكذا قوله ولا تقتلوا بيان صادر منه عليه السلام
مطابق لمعناه وما يعرفه الجاهل والعالم فاذا ثبت صحة الاستدلال بالحكم الحرمة واستفادة من اللفظ ثبت
كونه بيانا وكون الحكم مجعولا اذ لا يحتاج في توقيفية الاحكام ووصولها الينا بان يرد من هذا البيان المحكم الصادر
من الله تعالى بواسطة النبي صلى الله عليه وآله فيلزم عدم الاعتماد على لفظ الامام الصادر في مقام بيان الاحكام الشامل
هذا اولى كما لا يخفى الثالث ان تفصيل الشيخ الذي وجهنا به قول الفضل وما هذا الا يجزل هو ينبه
ما يقول به الاصوليون فليس بمنافي وجهتهم تحقيقا اختلافهم في الحقيقة فاهذا التنازع والقشا جريل هذا الليس
الا من غفلة من مذهب الاصوليين كما ان ما قلت بان ادلة المنع اكثر عددا واوضح دلالة ناشئ من
الذهول من الاخبار الكثيرة الصريحة والشواهد بحجة اللائحة التي قدمناها ولا استبعاد لان الجواد
قد يكبو الصارم قد ينبو والله اعلم بالصواب وعنده علم الشرع المنطاب وينبغي التنبيه على امور الاول
انه اذا علم ورود تفسير لآية من اهل العصمة عليهم السلام وعلم انه وارد في مقام بيان تمام المراد منها كما في الحديث المراد من قوله
الانصات في قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا هو الانصات لقراءة الامام خاصة وكما ورد البيان منهم على
ان المراد من قوله وكانوا يقولون هو الاستحباب او علم انه وارد في مقام بيان الباطن وتفسيرها كما ورد ان المراد من قوله وسلموا
تسليما هو الانقياد لمن استخلفه الرسول ووصاه وان هذا هو باطن الآية وان ظاهرها هو قوله وصلوا عليه وكما ورد
ان المراد بالنعمي هو علي وبالليل هو الثاني وبالسمع والبصر والفؤاد في قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد
كل اولئك كان عنه مسئولا هم الثلثة يعني انهم المسئولون عن ولايته على وجه علم انه ليس في مقام بيان تمام المراد
سواء كان التفسير الباطن او بيانا لاحد افراد الحقيقة كان يعلم ان المراد من تفسير العقد بعقد الولاية لعلي عليه السلام في قوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود هو بيان الاولى لشان اكمل افرادها وان غيره من الافراد التي هي العقود الشرعية
داخلة في المراد ايضا فلا تنافي في وجوب رفع اليد من الظاهرة الاولى ووجوب اعتبار الظاهرة الثانية بكلا قسميه
اما الثاني وهو كونه بيانا لاكمل الافراد فظاهر بان تمام المراد هو جميعها واما الاول وهو كونه تفسيرا للباطن فلان بواطن
القرآن لا مدخل في الحجية مرادا في استعمالات الالفاظ وارادة حقائقها الاولية والثانوية بل المراد خاص الخاص
القرآن انما هي بطريق ثبوت المناسبة بين لفظ الظاهر وبين لفظ الباطن كما في سلمان فان المسلم يطلق على السلام
وعلى الانقياد وبين معناهما اولا بين لفظيهما ومعنيهما جميعا او بين الوصف الذي اتصف به معنى الاول مع وصف
اتصف به الثاني كما في الليل قوله والليل المحصر بالثاني لاتصافه بالليل بالظلمة والثاني بكونه ظلمة ضلالة وعدلا
وهي ظلمة كفر وعوانية ولا تعلم تلك المناسبة وكونها سببا لارادة المعنى الباطني منه الا الله وحججه الطاهرين
والحاصل انه لا يقدح ارادة الباطن من ارادة الظاهر كما عرفت من شهادة الحديث انا نرى ان الامام سئلت

ذاتيرواحدة تارة بالباطن واخرى بالظاهر كما تراك السمع والبصر والفؤاد الاترى فانه ورد التفسير بالمذكور
فيها عن الحسين عن النبي عليهما السلام وتمسك بها الامام ايضا في مقام اخر بجهة استماع الغناء كما مر ومن الاخبار
المتقدمة التي استدل بها على مذهب الاصوليين واما الوقوع الثلثة فان التفسير وارد لبيان تمام المراد اما لاصل
لبيان اكمل الافراد كقوله تعالى سئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون حيث فسر اهل الذكر باهل بيت الوحي او لبيان الباطن
كما في اية السمع والبصر والفؤاد فتمسك بها مثل برهان الدين من الظاهر انه لا مضقض الفائدة هو الاول فحكم الظاهر
التفسير على ظاهر اللفظ فان الظاهر من قوله اعني زيدا او مراده من زيد بعد قوله اكرم العلماء وعمرو وبكر بعد
قوله اكرم العلماء هو اعتبار المراد فيهم فيكون قرينة صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي فلا يبقى ظاهر اللفظ معه
على حاله كما في رايت اسدا يرمي وغيره من القرائن المتصلة او المنفصلة وذلك لقوة ظهور التفسير الصالح
للقرينية عن ظهور اللفظ في معناه الذي وضع له بحسب اللغة كما قرر في محله ولا يخفى ان ما دار الامر بين تفسير الظاهر
والباطن لو فرضا كونه تمام المراد لكان مستعملا في معنى مجازي باللفظ فلا يخرج التفسير بسبب حال المرجع صلوة للقرينية
فلا يتطرق القدح من جهة فيما ذكرناه الثاني ان التفسير اذا ورد من اهل بيت الوحي فلا تامل في جواز الاكتفاء
عليه فهل يجوز متابعة قول المفسرين في ذلك ايضا ام لا فنقول لا يبعد القول فيه التفصيل وذلك بان اقوالهم اما
ان يكون في بيان القواعد العربية واوضاع الالفاظ وحملها فيها اللغوية او يكون في مقام بيان استنباط الاحكام
الشرعية والقوانين الشرعية وما يتعلق بها من شان نزول الايات وحكايات الاحوال من الاخبار
وغيره فالاول وعلى التقديرين اما ان يكون المفسر عاميا او خاصيا فاقوالهم في المقام الاول معتبرة كاقوال
صحوبين في علماء اهل الخبرة في علم اللغة والادب كالزمخشري والفخر الرازي والطبرسي ومن بعدهم
من الاعاظم واما في المقام الثاني فان كان المفسر من العامة فلا اعتبار بقوله اصلا وان كان من
الخاصة فان علم من طريقه انه لا يفسر الا من قول معصوم كتفسير علي بن ابرهيم فهو حديث كغيره من الاخبار
الخاصة وان علم من طريقه انه يفسر من الرايه منزلة النص عند اعوان النصوص والا فلا وجه لاعتبار تفسيره لانهم
اعني كانوا ينزلون قتادة بن دعامة بن ابي عروبة منزلة النص عند اعوان النصوص والا فلا وجه لاعتبار تفسيره لانهم
من الوجوه الا ان يقترن ذلك بشواهد عليه خارجية كاجماع وشهرة مفيدة للعلم ونحوه وعلى هذا فلا فرق بين
قول العامة والخاصة في القبول والعدم كما لا يخفى بعد الحصر واما اذا استنده الى المعصوم فحكمه حكم الخبر وهو
ظاهر الثالث قد ذكر بعضهم بان النزاع في حجية الكتاب وعدمها بين المجتهدين والاخباريين ما هو حال ابن العامة
لان الكتاب اما مجمل ذاتي او منشاء عرضي اما لا يصح التمسك به او ان الحكم المستفاد منه مستفاد من الخارج ودليل
اخر من اجماع او ضرورة او خبر او مثل قوله اقيموا الصلوة مجمل ذاتي هذا القائل يكون الالفاظ اساسي للصحيح وعلى الاعم كما هو
المشهور او عرضي لاجمال بسبب كثرة ورود المخصصات عليه وان قلنا بكونها للاعم بل عمومات الكتاب كما هو الاصح وارد
في مقام بيان اصل التشريع فلا اطلاق فيها فتعدد ان احكام تطهير فان الاطلاق مشروط بشرطين احدهما التوجه والاخر
عدم وروده في مقام بيان حكم اخر كما في قوله تعالى كلوا مما امسكن عليكم وهذا الشرط الثاني مفقود لكون المراد من مطلقات
الكتاب هو بيان حكم اخر سوى اصل التشريع الذي هو حكم اخر غير بيان اصله فلا يصح التمسك بها مطلقا وان الخصوصيات مع

اذا لم يستنده الى المعصوم

فالحكم المستفاد منه انما يستفاد من دليل خارج كالضرورة والاجماع ايضا فلا اختصاص به ولا ضرورة حتى يستدل
فتصح الاستدلال وتكلف القبول والقال ولكن فيه ما لا يخفى اذ جميع اطلاقات الكتاب ليس بالمثابة التي يفهم المتوجه بل
الذي هو كذلك منها انما هو بعض منها وهو مثل قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واتوا الحج ونحوها من الاطلاقات
الاولية الدالة على ماهيات العبادات المجعولة وما هو من هذا القبيل مضرة فانما هو قليل بالنسبة الى ما دل
من الكتاب واما اكثرها فضوابط اولية في مقام بيان الاجزاء والشروط او وارد لاعضاء المعاملات المتعارفة بين الناس
كقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان لم تجدوا ماء فتيمموا وان كنتم جنبا فاطهروا واحل الله البيع واتوا العقود
واعضاء النكاح وغيرها من الايات الامرة والناهية وعمومات الاباحة والبراءة فانها كالاجمال فيها لا ذاتا ولا عرضا
بل انما يصح التمسك بها في تلك المقامات المختلفة سيما في باب المعاملات فان عمدة المستند فيها انما هو عمومات الكتاب
مثل احل الله البيع ونحو اوفوا بالعقود ونحوه ولعل نظر المورد فيما ذكره انما هو على مثل اقيموا الصلوة واشباهه فحسب
ان جميع عمومات الكتاب من هذا القبيل وفعل ما عداه اقول ان كان غرض المورد ان كل واحد من ايات الاحكام
محل للاحتمالات المذكورة على سبيل منع الخلو فلا شبهة في بطلانه ولا غبار في هذا الكلام الذي اورده عليه الاجمال لا
احتمال الاجمال الذاتي والعرضي في اغلبها على ما عرفت واما ان كان غرضه القدح في ثمرة النزاع بنفي الاجمال
الذاتي والعرضي في محلها وباستفادة الحكم المستفاد منها في محل الاستفادة من دليل خارجي في محل الاستفادة
وعلى تقدير هذا فالظاهر انه لا يرضى الايراد المذكور اذ ليس الحكم مستفادا من الكتاب عموما او خصوصا الا وهو مستفاد
من الخبر وغيره عموما او خصوصا فلا يبقى عليه ثمرة للنزاع المذكور اصلا الرابع قد ذكر الفاضل التقي رحمه الله
ان الاستدلال لحجية الكتاب بالادلة المذكورة المتقدمة مقدمة بانه لو تم للزم من وجوده عدمه وما هو كذلك فهو
باطل فالاستدلال لحجية الكتاب بطل بيان الملازمة ان من جملة الكتاب الايات الناهية عن الظن فالدليل الدال
على حجية الكتاب دال على حجيتها ايضا ومقتضاها عدم العمل بالظن نعم من ان يكون مستفادا من الكتاب اخبرة
فيبطل مقتضى الدليل الدال على حجية ظنون الكتاب بادلة عليه من الكتاب وهو المطلوب واورد عليه بان الظنون
الكتابية بعد ما دل الدليل على حجيتها خرجت عن مدلول الايات الناهية فردها من ضوابط الكتاب تخصصا
عداد العلم وانه علم شرعا لا ظن فلا تشمل عليها الايات الناهية فتبطل الملازمة وليس شيء ادهى على صفة مع ان
الايات الناهية فيطلقه غير مقيدة بما لم يقم عليه دليل والا ولى ان يجاب عنه تارة بالنقض واخرى بالحل اما النقض
فبانه لو تم ما ذكر من الملازمة للزم ان يقع التناقض بين التصريح بحجية الكتاب من النبي وبين الايات الناهية
عن الظن وبطلان التالي يكشف عن بطلان المقدم لان النبي قد صرح بوجوب متابعة الكتاب في مواطن كثيرة
المتقدمين وغيره ولم يقع منه التناقض واما الحل فبان مقتضى القاعدة في كل ما دل على حجيته بنحو عدم
الحل ما يكون مقتضى الدليل الدال على حجية مثل الاخرى انما هو دليل الدليل على حجية الاصحاب كقوله لا تنقض اليقين
بيقين مثله لا يكون كاحد ان يقول انه ليس حجة وباطل لا معلل بان حجية الاصحاب لو ثبت لدلت على عدم حجيته اذ يكون الاصحاب
حجة ونهاه بقضاء نحو عدم حجية الاصحاب بدليل يقطع فيه من وجوده عدمه وما كان كذلك فهو باطل وذلك
الكلام في الدليل الدال على حجية خبر الواحد فانه غير شامل لما يأتي ويدفعه ما هو داخل تحت عنوان الخبر كقول السيد

اللهم الا ان يقال انه نيز في مقام معارضة الادلة وفيه ما في الرجوع اليه والاخذ بالاقصى

المرتضى واخباره عن علم حجية خبر الواحد فان ذلك غير قادح فيما دل عليها من اجماع او اية ونحوها اذ الدلالة على حجية شيء
عقلا وعرفا هو عدم حجية بطلان ما ينافيها وعدم حجية لا حجية المنافي على اعم من ان يكون داخلا تحت عنوان الشيء او خارجا
فلا يلزم التناقض والتدافع لا يقال يلزم على ما ذكرت عدم حجية الايات النافية عن الظن رأسا لانا نقول ان عدم شمول الناهي
بعد الشاني وذو مبهم وهو الظنون الكتابية لا صلح لتعليل حجيتها في سائر الموارد اما فلا يجوز ورد الحاس قد تطاول المناظر
وتداول النتائج بين الاصوليين من قديم العصر وبعيد الزمان من الخاصة والعامة في حصول التواتر في القرائات
السبع المنسوبة الى القراء المشهورين نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم بل في قوله تعالى واحد
القراء العشرة وهم السبعة وابو جعفر ويعقوب وخلف فالمشهور بين اصحابنا هو كونها متواترة وقد يمال بعضهم
كالعلامة والشهيد قدس سرهما على السبعة الثلثة وهم ابو جعفر ويعقوب وخلف وادعوا ثبوت التواتر في قراءات العشرة
وانكر ثبوته جمع من المخالف والمخالف ولا بد من بيان مرادهم من التواتر المدعى في كلماتهم فقيل بان المراد منه تواترها
من القراء بالنسبة الينا ويضعفه ما قيل بانها سلسلة الرواية منهم الى واحد او اثنين او ثلثة وان رواية كل واحد
منهم غير بالغ حد التواتر وحده وقال العزيز الهمداني ان المراد جواز القراءة بها وضعفه تصريح جملة بخلافه
وان فرضهم من ضبط التواتر فيه المتحقق بحصول اخذ كل عصر في كل عصر وبقاء الحجة في كل زمان وصونه عن التغليط
والتخليط وهذا المعنى لا دخل له في جواز القراءة وان كان ملازما له ولا فتراقهما اعني عدم ثبوت الملازمة عندهم
بين التواتر وجواز القراءة لا ثباتهم الثاني عند مقام نفي الاول كما في حصر بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور
عند العامة على المعروف عنهم من عدم حصول التواتر بها وعدم كونها اية وكما في قول من حصر حمل المتواتر في حمل سبعة
وقال بان المتواتر بعضها لا كلها فان من الخاصة من يقول به ومع ذلك يجوزون قراءة كلها العلامة عليهم قرؤا
كما يقرأ الناس وكان المتواتر بعض غير معين فتجويز قراءة بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح فعلم ان جواز القراءة بها
حكم شرعي لا دخل له بثبوت التواتر بعينه وغيره متفرع عليه والحق ان مرادهم به هو بان ملك القرائات عن النبي
الى المشايخ السبعة بطريق التواتر في كل طبقة من سلسلة رواتها بمعنى ان الواسطة بين الخبر وبين النبي صلى الله عليه وآله كل
واحد منهم وبين النبي بالغة حد التواتر وعدده في كل مرتبة وطبقة والمدعى هو حصول العلم الذي وثوقها عندهم بالتواتر
القطعي يدل عليه ما ذكره الشهيد الثاني وغيره بان قراءة كل واحد مما نزلت به الروح الامين على قلب سيد المرسلين
واما ان مرادهم دعوى ثبوت التواتر في جميع القرائات او عدم خروج المتواتر منها وكذا مرادهم من تواتر القرائات
تواترها بجوهر الالفاظ او بهيئتها او بادائها وان المراد من الجوهر ماذا وانه هل يفرق بين الهيئة والاداء
ام هما شيء واحد فليس في تحقيقه بعيد ذلك انتم فالكلام نحن بصدد تحقيق المقام الاول فنقول قد استدل المشهور
على كونها متواترا بوجوه اولها ان المصححين بكون القرائات السبع متواترة قد بلغ عددهم حد التواتر
المنكرون له جماعة قليلة من الطائفتين وثانيها انه نقل عليه الاجماع جماعة من العلماء منهم الشهيد الثاني في الروض
والمحقق الثاني وثالثها الاخبار الدالة على ان القرآن قد نزل على سبعة احرف وفسر بعضهم الاحرف على القرائات
السبع على ما نقله في مجمع البيان وهذه الروايات بالغة حد الاستفاضة بل ادعى بعضهم كونها متواترة وهي
مروية من طرق العامة والخاصة اما العامة فمثل ما رووه من النبي ان القرآن نزل على سبعة احرف كلها كاف

شاف

شاف واما من طريق الخاصة اعزهم الله فما رواه في الخصال باسناده عن حماد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الا
حاديث تختلف عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال
هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وروى ايضا ان القرآن نزل على سبعة احرف فاقرؤا ما تيسر منه وروى
بعض الاخبار انه قال النبي لجبرئيل اني بعثت الى امة اميين فيهم الشيخ الفاني والعجوز الكبيرة والغلام فمرهم فليقرؤا
القرآن على سبعة احرف وهذان الروايتان الاخيرتان من طريق العامة ايضا وروى من طريق الخاصة ايضا
في الخصال باسناده عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله اتاني آت من
الله عز وجل فقال يا محمد ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يأمرك
يا محمد ان تقرأ القرآن على سبعة احرف ورابعها ان القرآن مما اشتد العناية على نقله وتوفرت الدواعي
على ضبطه لانه معجزة النبي ومأخذ العلوم الشرعية والاحكام الاصولية الدينية وكل ما بلغ شأنه الى هذه المثابة
يجب ان يتواتر ويشتهر اخباره في البلدان النائية وفيما بين العوام والخواص ولا يقصر مثل ذلك عن العلم با
لبلدان الكبار والحوادث العظام والكتب المشهورة والوقائع المسطورة واشعار العرب المنقولة فكما انا
نعلم ان الناس قد كان يكون قرآنا قطعيا ثابتا بالتواتر يقينا وخاصة اخبار المروي في الخصال ان القرآن سبعة
يعني في قبضة يجب ان يكون احدها بطريق السماع هذه هي الوجوه التي تمسكوا بها واجاب عن الوجه الاول
فاولا بالمنع من حصول شرط التواتر وهو الاخبار عن الحس فيحتمل ان يكون دعواهم تواتر السبعة بطريق الحدس
والاجتهاد فلا ينفع كثرة عددهم في قبول قولهم بالتواتر لعدم حصول القطع منه وان تظافرت اخبارهم وثانيا
لو سلم وجود الشرط اعني اخبارهم عن الحس فيمنع انتفاء المعارضة دعواهم بدعوى جماعة عدم ثبوت التواتر
فيه فلا يفيد دعوى القطع واخبارهم اليقين بثبوت التواتر فيه وان كانوا اكثر عددا اذ حصول القطع
بالتواتر غير مبتني على الكثرة فربما يحصل من اخبار جماعة قليلة كثيرة ولا يحصل من اخبار جمع او
ازيد وعن الوجه الثاني ان دعوى الاجماع غير مثمر لنا اذا الحاصل منه غير حاصل والمنقول غير نافع
اقول هذا الجواب صحيح لو كان المدعى ثبوت التواتر في جواهر الالفاظ دون هيئاتها واداءاتها حيث ان
ثبوت الاول لا يدفعه عن القطع والتواتر وصيانته عليه فلا ينفع فيه الاجماع المنقول الذي هو مفيد للظن
بخلاف الثاني فانه غير مبتني على القطع لعدم دليل عليه فيقوم الظن فيه مقامه فيكون الاجماع المنقول فيه نافعا
ومن الوجه الثالث فاولا بالقدح في سند الاخبار وانها غير ثابتة من طريق الاحاد فضلا عن التواتر
وثانيا بالقدح في دلالتها لاحتمال ان يكون المراد بالاحرف فيها اللغات لا القرائات يشهد له ما في الدر
الاثيرية النهاية حيث انه في معنى قوله انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف قال اراد بالاحرف
اللغة يعني على سبعة لغات من لغات العرب اي لها مفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة
هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن قال وما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت
القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل انتهى وثالثا لو سلمنا

كون المراد من الاحرف هو القراءات فانه دليل على انها هي القراءات السبع المشهورة من القراء السبعة
لاحتمال ان يكون عند اهل البيت قراءات سبع هي المراد من تلك الاخبار وراءها لو اعرضنا عن جميع ما ذكر
فنقول ان تلك الاخبار معارضة باخبار اخر هي اكثر واقوى منها مارواه في الكافي باسناده عن حمران بن اعين
من يسار قال قلت لابي عبد الله ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء
الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد وباسناده عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ان القرآن
واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة على انه يحتمل ان يكون المراد بالاحرف
الاقسام حيث انه قد ورد في بعض الروايات ان القرآن على سبعة اقسام مثل ما رواه اصحابنا عن
امير المؤمنين ع قال ان الله تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي
امر ونهي وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص وقد اختلفوا في تفسير الاحرف في الروايات
المذكورة على ما قريب من اربعين قولا فكيف يصح ان يعتمد عليه في اثبات مثل هذا الاصل وعن الوجه
الرابع بالمنع من اقتضاء توفر الدواعي لنقل القرآن بجملته متواترا اذ المقتضي لها اما كونه من جملة معجزات النبي
او كونه مانعا عن النسخ والاحكام فان كان الاول فيكفي فيه تواتر سورة على ما وقع فيها التحدي في القرآن
لقوله فاتوا بسورة من مثله ولا يقتضي ذلك وجوب تواتر جميعه فضلا من صفات الفاظه وكيفية ادائها
على الوجه المعتبر عند القراء وان كان الثاني فهو لا يقتضي الا تواتر ايات الاحكام مع ان كون احد الاحكام
منشأ لتوفر الدواعي على النقل المتواتر مع انه لو كان كذلك للزم وجوب حصول النقل المتواتر في جميع اخبار
النبي واحاديث الائمة مع ان حصول التواتر في بعض منها اتفاقي وان كان المقتضي له كلا الامرين فيلغو
فيه تواتر تلك الايات الواردة في الاحكام لذلك ثبت الاجماع اعني اقوله فيه منع اذ التحدي انما وقع
بالسورة لا بالاية على ان المستند كون قراءات هؤلاء القراء متواترة عن النبي لجواز ان بعض الحاذق
ذكر ان كل واحد من القراء قبل ان يجيء القارئ الذي بعده كان لا يجيز الا قراءته والناس يتبعون من قراءته
غيره ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وهكذا القراء السبع فاشكل
كل واحد منهم الى انكار قراءة ثم عادوا الى خلاف ما انكروه واجمعوا على جواز قراءة السبعة باقيهم و
هذا يكشف عن ان كل ما يعتقدونه من القراءات فانما هو من عند انفسهم ومن جملة اجتهاداتهم ولو بدل ذلك
اسناد القراءات السبع اليهم لا الى النبي فلو كان سبيلها النقل والسماع لكان ينبغي ان يقولوا قراءة النبي
بطريق عاصم او نافع مثلا مع انه لو كان ما يثبت بالتواتر لاستوى فيه العالم والجاهل ولا يكون وجه
لتخصيصهم بذلك فتامل وعن الوجه الخامس فاولا بالقدح في سند الرواية وثانيا بالطعن في الدلالة
اذ لا يلزم من كون القراءات سنة متبعة كون القراءات السبع متواترة فهم لو تم اخص المدعى لدل
على الاحتياط في القراءة فلا يقرأ الا بوجه ثبت جوازه في الشرع حجة المتكلمين لكون القراءات السبع
متواترة وجوه شتى الاول الاصل وتقريره ان تواتر شيء لا بد فيه من اخبار جمع يوجب قولهم

على الكذب

على الكذب ويحيل العقل تصديق جمع من اخبارهم وكل ذلك ارجاعات عند التشريح فيه فمقتضى الاصل عدمه ولولا انا
في احكام دليل على اثبات الحكم بهذا الاصل المقتضي بالقبول عند جميع العلماء لكفانا من مؤنة الاستدلال الثاني
ان المحقق الطبرسي صاحب مجمع البيان قد ذكر اسامي القراء السبعة واسامي الرواة النقلة عنهم ومن تعدد واسانيدهم
وقرؤا عليهم فلو بلغ كل طبقة من طبقات القراء ورواتهم عددا يتحقق التواتر فيعلم منه عدم تحقق التواتر واسانيدهم
فيما ذكره من القراء ولا يقال ان هذا الكلام مدافع بما نقل عن المحقق الثاني من ان مبنى تحقق القراءة من التواتر
اذ قد كنا ما في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون على عشرة في التواتر لانا نقول ان كلام المحقق الثاني
ما خوذ من كلام شارح الشاطبي فانه نقل عنه غير مبتلى باهل صدينا بالتوسيع من تلقى انصاد والخاطئة في مذهبه
فلا يقاوم عند العدول النقد الثالث الاخبار الصحيحة الدالة على تكذيب القراء ما عدا جملة منها فيما تقدم الرواية ما يطابقه
كلام المحقق الطبرسي في الكتاب المذكور من بيان الوجه في احتياج الناس على قراءة هؤلاء السبعة حيث انه بعد ان عدد
اسامي هؤلاء واسامي اسانيدهم ورواتهم النقلة عنهم قال وانما اختص الناس على قراءة هؤلاء واتخذوا بهم فيها لسببين
احدهما انهم تجردوا لقراءة القرآن واسندت تلك عنايتهم مع كثرتهم عليهم ومن كان قبلهم او في زمنهم من نسب
اليه القراءات ودونت قراءتهم بالمشهور لم يتجردوا لذلك تجردهم وكانوا اقل منهم عددا والحديث او
غير ذلك والاقتران قراءتهم ودونت مسندة اعلا وسماعا من اول القرآن الى اخره مع ما ورد من
فضائلهم وكثرة علمهم بوجوه القرآن وانت خبير بان هذين الوجهين يعطي ظاهرا بكثرة علمهم بوجوه القرآن
وفضائلهم ان قراءتهم كانت مستندة باجتهادهم على حسب ما اقتضته القواعد العربية لا باخذها عن الصحابة
اليهم من النبي حتى تواتر الناس انكار كل واحد منهم جواز قراءة الاخر كما عرفت فيما تقدم فاذا اشكل كل واحد
على انكار الاخرين فيما في ذلك ولها متواترة عن النبي اذ لو كان ثبت كذلك لما جاز لهم الانكار لوجوب ذلك
عن دين الاسلام فلكم نكير الانكار القرآن وتحريفه ما ثبت بالضرورة من الدين اظهر الا ان يقال بعدم انكار بين
ثبوت التواتر عند واحد ثبوته عند الاخر حتى جاز ان يصل كل واحدة من القراءات الى كل واحد منهم على
سبيل التواتر مع عدم ثبوت ما تواتر عنده عند الاخر بالتواتر فيلزم ما يجب عليه احكام بتعيين قراءته لعدم وعلم
جواز قراءة الاخرين لانها غير متواترة عنده وما ليس بمتواتر ليس بقرآن وما ليس بقرآن فلا يجوز قراءته وقبل
هذا هو السر في عدم تكفير هؤلاء القراء مع انكار كل واحد قراءة الاخرين لانه لم ينكر قراءتها باعتقاده فلا يكون كافرا
ولكن لما علم انه لا يجوز ان يكون عندهم ثبوت التواتر في قراءاتهم جميعا مع كون جميعها قرآنا ورتبوا عليه افادة الساكت
ان القول بثبوت ملك القراءات السبع يستلزم انتفاء الاحكام الواضحة والالزام باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه قرأ اهل الكوفة غير حفص في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بتشديد الطاء والهاء من التطهر
وهو الاغتسال من الحيض والباقون يطهرن بتخفيفها من الطهارة الطهر وهو النقاء من الحيض فمقتضى الاول
حرمة المواقعة بعد النقاء وقبل الاغتسال ومقتضى الثاني جواز ذلك فاذا فرض تجويز القراءتين من النبي على
طريق التواتر والقطع للزم ان يكون حكم المواقعة معها اجتهاد وتخطئة وذلك واحد وهو ما ذكرناه من التناقض
وتوجه عليه انه يلزم ذلك لو كان قراءتان مستفادتان بالقطع بارادة الحيض وهو ممنوع لجواز ان يريد بالطهر النقاء
عن الحدث ولو جاز القراءة بصفة او يريد من الطهر المشدد المعنى الظاهر الذي يصدر ان ذوات الطهر فاذا
استعمل ذلك الباب في هذا المعنى وذهاب الاخر بالتخفيف يكون المعنى حتى يطهرن عن الحيض
يريد بالتطهر اظهار الطهر والنقاء من الحيض ويكون المعنى حتى يطهرن عن النقاء وظهور فلكم تكفير الحكم بالتناقض

واسانيدهم

وبين ع

وهذا الوجه عدم تكفير كل من الطائفتين
الاخرين واثبات كون البسملة قرآنا في اوائل
السور وغيرها مع ان انكار بعضهم ما قطع
بكونه قرآنا واثبات ما علم عدم كونه من القرآن
بانه منه مظنة للتكفير وذلك يستهجن جدا
مثلا الاحكام فلا يأتي في ذلك قول من يكون
كافرهم بانه لو وجب نفي التواتر للقرآن لكان
الطائفتان الاخرى في البطلان وذلك لعدم
الملازمة بينهما كما عرفت

السابع انه يلزم من جمع من علماء الادب ودعض قراءة هو لاء السبعة فكونه مخالفا للقواعد العربية كادغام
الزمخشري قراءة عاصم في قوله تعالى وكذلك زين للكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم حيث قرأ زين مبنيا للمجهول وقتل
بالرفع على انه نائب عن فاعله واولادهم بالنصب على انه مفعول المصدر وشركائهم بالجر على الاضافة من الصدر
واعتبار الفصل بين المضاف والمضاف اليه باولادهم بان اعتبار الفصل بينهما مخالف للقواعد وورد عن الائمة
قراءة تساءلون به والارحام بجر الارحام عطفا على الضمير المجرور بان عطفا الظاهر على الضمير المجرور بدون اعادة
الخافض مخالف للقاعدة وان سلم وجود مثل هذا الاستعمال في لسان العرب اجابنا حقوا داخل في السؤال
لا يجوز تجويز القرآن الذي هو من الفصاحة والبلاغة بمكان الاعجاز عليه فعلم ان قراءتهم لم يكن مسببا عن وصولها
اليهم بالتواتر من النبي بل من اجتهاداتهم ولذا اخطأوا ووقعوا في خلاف القواعد في بعض المقامات الثامن
انه قد وقع في كتب التفاسير والقراءات انه قرأ نافع كذا وقرأ رسول الله كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب
عليه السلام كذا فحملوا قراءة رسول الله واهل بيته قسيما لقراءاتهم فدل على ان قراءتهم لم يكن بالتواتر عن النبي
والا لم يكن لما ذكروه وجه التاسع انه قد اتفق القراء السبعة على ان البسملة في اوائل السور ليست من
القرآن ومقتضاه جواز تركها في الصلوة وغيرها مع ان جميع فقهائنا اتفقوا على انها جزء منه وبعض فصلا
العامة كالصدفي اعتقاد كونها آية من كل سورة للفصل بين السور لا جزءا من السورة فسورة التوحيد مثلا ست آيات
سورة وآية لا خمس آيات وبالجملة انكار فقهائهم لكونها آية وجزء سورة واقع بين علماء الفريقين فلو كانت قراءتهم
بمقتضى التواتر لكان لفقهائهم كون البسملة آية ومن القرآن متواترا ومقطوعا به وصل ذلك اليهم من نبيهم فيلزم
التناقض واجتماع القطعيين وكذب في اعتقادهم فلما حصل لنا القطع من اتفاق العلماء كونها آية وجزءا من السور
علمنا بان فقهاءهم عدم كونها آية ليس من تواتر وقطع بل من اجتهاداتهم ويرد عليه بانه لا ملازمة بين كون قراءتهم مسببا
عن التواتر وبين كون فقهائهم كون شيء من القرآن مسببا عن التواتر اصلا اذ يكفي في النفي عدم تواتره لا تواتر
عدمه الامر كما يجب في الاثبات تواتره نظرا الى ما اجمعوا عليه من القضية المسلمة بينهم بان القرآن متواتر
وما ليس متواترا ليس بقرآن الا ترى انهم اتفقوا على نفي كون قراءة ابن مسعود في قوله فصيام ثلاثة ايام متتابعات
وهي قوله متتابعات من القرآن مع عدم ثبوت التواتر عندهم في عدمه بل طلوه لعدم ثبوت التواتر
فيه وما يؤيد ما ذكرنا من عدم ثبوت التواتر في قراءاتهم واثبات الفقهاء كون البسملة جزءا من السور
وقرآنا ولا تناقض وما يؤيد عدم ثبوت التواتر في قراءاتهم ما ذكره صاحب الحدائق من استقراء مذهب العامة
خلفا عن سلف على عدم ثبوت التواتر في قراءات السبعة فلو كان ثابتا فيها لاشتهر بينهم فاشتهاره دليل
للعدم ويجب التنبيه على امور الاول ان المراد من تواتر القراءات هل هو تواتر جواهر الالفاظ القرآنية
وصورها او هيئتها واداؤها ايضا وان المراد من تلك الامور ما ذا فاعلم ان للقرآن جوهر او مادة هي المراد
مدخل في ذوات الكلمات اجمالا وهيئة واداء وهما مدخل في كيفيات الكلمات وادائها زائدة
على الذوات اجمالا ايضا ولكن كلماتهم غير واضحة في بيان المراد منها والذي ذكره اصحاب تواتر السبع فيما ليس من قبيل الاداء

ومثل للاداء المد والامالة وتخفيف ونحوه ولما ليس من قبيل الاداء نحو مالك وما لك ونحوهما وما يترتب لذكره
لفظ الجوهر والهيئة وقال المفسر في شرح قول المص القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد والامالة
وتخفيف الهمزة والامالة ونحوها وذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ نحو مالك ومالك وهذا متواتر
فتفسير الاداء بالهيئة وخص ما ليس من قبيله بالجوهر وقال البهائي في الزبدة السبع متواترة ان كانت جوهرية كملك
ومالك واما الادائية كالمد والامالة فلا ومن الفاضل الجواد تفسير الادائية بالهيئة فالذي يلوح من تفسيرهم
الاداء بالهيئة والهيئة بالاداء واشتهارهما بالمد واللين والامالة ونحوها ان مرادهم من الهيئة والاداء
شيء واحد وانه مالة مدخل في اللفظ وكيفيته من دون عروض اختلاف بسببه في حروف الكلمة وذاتها و
من دون حصول تغيير في معناها فان المد والامالة واللين ونحوها من التفخيم والترقيق والفتحة والاشباع
وغيرها من وجوه القراءة مما هو من القبيل المذكور غير مغير لذات الكلمة ولا معناها ثم يكون مرادهم من الجوهر ما ليس
من هذا القبيل وهو الذي يقع التغيير بسببه في ذات الكلمة وحروفها التي هي كلمات ومالك او في معناها فقط كا
المعلوم والمجهول مثل يخرجون ويخرجون او فيهما معا كيطهرن وهن بالتشديد ويطهرن بالتخفيف ودخل فيه
كل اعراب وحركات يكون معناها الاختلاف في المعنى مثل لا خوف ولا خوف فان الفتح باعتبار
كون لا لنفي الجنس والرفع باعتبار كونها مشبهة بليس والوجيم والمد في بسم الله الرحمن الرحيم بالكسر والفتح
والضم على الوصفية والمفعولية والحيثية فخلاف مما لم يكن معناه ذلك بل مجرد الوضع اللغوي والاستعمال
الفرد من دون تغيير في اللفظ والمعنى مثل عليهم بسكون الميم وضمها ومثل وهو وفتح بسكون الهاء وضمها
في الاصل وكسرها في الثاء فان دخوله فيما هو من قبيل اللين والمد اوضح ومنه تخريب اخر الكلمات في الحكاية
في الوصل وتسكينه في الوقف وعلى هذا فيكون تمثيلهم للجوهر نحو ملك ومالك لمجرد بيان بعض افراد ما ليس من
قبيل الهيئة والاداء كما ان الهيئة والاداء يشمل لبعض الحركات والسكنات الخ وصحيح كلام الحاجي في البارع
ولا لنه من كلام الاخرين يشمل ما ليس من قبيل المد واللين على الاقسام التي ذكرناها في الجوهر وان كان في الاداء
مثلهم ويحتمل ان يكون مرادهم بالهيئة اعم من الاداء وخلافه فيشمل الحركات دونه ويكون شمول
حكم الاداء للهيئة في كلام الحاجي بواسطة قوله ونحوه ويكون مراد المفسر من تبديل الهيئة بالاداء بالهيئة
لاجل الاشارة الى هذا المعنى وبالجملة يجب ثبوت التواتر فيما في الجوهر باقسامه الثلثة لانه من القرآن وقد
دل البرهان على وجوب التواتر فيما ليس من القرآن متواتر ليس بقرآن فلو لم يتواتر ملك ومالك والمفروض انه من
القرآن يلزم ان لا يكون بعض القرآن متواترا وهو باطل لان ما ليس متواترا ليس بقرآن فيجب ان ينفي عنه
القرآنية فيستلزم انكار القرآن مع فرض كونه قرآنا والظاهر ان ثبوت التواتر لزوم جوهر القرآن مسلم
عندهم وان تواتر في تواتر القراءات غير شامل لما له وان كان يعطي ظاهر كلامهم تواتر في تواتر القراءات
شموله لجوهر ايضا الا انه خارج منه عندهم بحقيقة والانصاف واما الاداء والهيئة فالظاهر ان تواتر
في تواتر القرآنية وعدمه انما هو بحسب سرايته ما يصح انكار التواتر فيه كما هو الحق لانه خارج من القرآن بل
من ادعائه العامة لعلم بدل دليل على لزوم التواتر فيها بل يجوز القراءة على ما يصح لسان العرب في قواعدهم

لفظ الله لا له ملك الملك وفتحها

وفي قاعدة

اقول ان ما يظهر من ذكرهم عدم وجوب التواتر في البسملة والاذان وغيرهما من المسائل المسلمات واستدلالهم لوجوب تواتر
الجوهر وما كان من قبيل مطلب رسالتهم وتزاعهم في وجوب تواتر القرآن وتفاصيله وعدم ثبوته بالاحاد وتقريرهم
عليه عدم كون بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور آية ومن القرآن لعدم تواترها فيها واستدلال من قال بالقطع
منه بالتواتر وعدم وقوع الخلاف فيها من حيث كتابتها في المصحف وانما وقع عدم الجزم انكارهم في ذلك وانادرا
مع قطعنا بالعادة بوقوعه في مثل ان تزاعهم في تواتر القرآن وقراءات السبعة انما هو في راجع الى جواهر الالفاظ
القرآنية ومواد هيئاتها لا الى ما كان من قبيل الاذان والبسملة وان تزاعهم في تواتر قراءات القراء السبعة انما هو بعد
تسليم ثبوت التواتر في اصل القرآن ووجوب ثبوته به لا بالاحاد اجمالا فانه بعد التسليم ذلك ينازع في ان جواهر الالفاظ
القرآنية ومواد هيئاتها التفصيلية التي قراءة السبعة ما يتغير به اللفظ والمعنى او احدهما هل هو متواتر
ايضا عن قرآننا ام لا بل المتواتر بعض منها صحيحا او غير صحيح او انه هل ما فوق السبعة متواتر كالسبعة ام لا فتأمل
واعلم انه ذكر الشهيد الثاني في المقاصد العلية بان قراءة القراء السبعة مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين
ثم ذكر في موضع آخر منه بان جميع قراءات السبعة لعبت متواترة وبين الكلامين تناف ووجه الجمع بما ذكرناه
الثاني على القول بتواتر السبع او العشر او واحد معين من السبع لقراءة عاصم عند بعض يجب ان يكون العمل
على طبقه فلا يجوز التعدي عنه الى غيره كما صرح به العلامة في غيره وكذا على القول بتواتر جواز العمل على السبع
كما قال به بعضهم فانه لا يجوز التعدي الى غير السبع واما على القول بعدم ثبوت التواتر كما في اصل السبع ولا في جواز
العمل بها كما ذهب اليه جماعة من المتأخرين فقال منهم المحقق البهبهاني ان فقالوا بوجوب الاقتصار عند العمل
على السبع وعدم التعدي الى غيرها واستدلوا له بوجوه ثلثة احدها الاجماع وثانيها الاخبار مثل قوله
عليه السلام اقرؤا كما يقرأ الناس وثالثها الاشتغال اذ التكليف ثابت بالقرآن في الصلوة فلا يخرج عن العهدة
الا بالعلم اليقيني وهو قراءة السبعة وغيرها لا يقين به فيتعين والثلثة مردودة اما الاجماع فلكونه
اجماعا تعبديا لا مدعيه ليس الا مدعي التواتر في اصله او في جواز العمل بها فاذا انكر التواتر وسقط لزوم
به سقط دعوى الاجماع ايضا فلا يجوز التمسك به مع عدم قبول دعويهم التواتر ولم لو ثبت دعوى الاجماع
من لا يقبل التواتر يصح التمسك به في المقام وان لم يرد بذلك وغيره فلان دعوى التواتر ودعوى الاجماع
متلازمتين لا تنفك الا في الرواية وعلى الثاني في المعنوي فتحقق الاجماع فيه متفرع على تحقق التواتر فلو
وجود رواية متواترة والا يحمل الخبر الدال على جواز العمل بها فلو قلنا بعدم التواتر فالاجماع حاصل
عندنا على

واما الاخبار فمنها ما ذكرناها واردة لبيان حكم آخر وهو عدم جواز القراءة على طبق ما عند اهل البيت
فلا يرشد اليه حتى لا يحتمل وثانيا بعدم الدلالة اذ ليس فيها دلالة على ان المراد القراءات السبع بل المراد
المعروفة عند الناس وظاهرها غير السبع بما يلاحظ من ورد هذا الخبر من امير المؤمنين عليه السلام ولم يكن السبعة موجودين
في ذلك الزمان واما الاشتغال فيه انه ليس متيقنا في حق المكلف يجب الرجوع الى الاصول وهو جمع لما اصلا

حيث انه قرأ واحد لقراءة الكلام
فقال كفت من هذه القراءة
واقرؤا كما يقرأ الناس

واما على القول بتواتر السبع
من السبع فالعلم كما يحصل
التواتر راسا

الذاهب فبعضهم يقول بالاشتغال ويعمل به وبعض آخر بالبراءة ويعمل بها كما هو امر لانا مكلفون بقراءة القرآن فيتعين
واما اشتراط كونه قراءة السبعة فنشك فيه والاصل براءة الذمة عنه لانه تكليف زائد على اصل القرآن فان قلت
لا يجوز التمسك بالبراءة لانه مع كون الشك في المعين غير يقيني حتى مع حصول العنوان اعني قراءة القرآن بدون قراءة السبعة
فيجري اصالة البراءة في الزائد المشكوك وهنا اصل العنوان غير متحقق بدون قراءة السبعة اذ لا يقين فيما عداها
لقراءة القرآن فيجب العمل بالاشتغال وقراءة السبعة حتى يحصل العنوان ويراد الذمة من قراءة القرآن الذي يشتغل
به الذمة يقينا كما قيل نظير ذلك في الشك في الطهارة من دون سبقه بحالة يقينية لعدم حصول العنوان مع ثابت
لا تأمل في تحقق العنوان وصدق قراءة القرآن بقراءة مواد الالفاظ وجواهرها التي هي ثابتة في قراءة السبعة بثبوت
التواتر فيها كما عرفت ولكن الشك في اشتراط الاذان والبسملة وغيرهما في قراءتهم والاصل براءة الذمة
عنها بما يلاحظ فرد فلا انا انزلناه قرآنا عربيا ولسان عربي مبين وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
فانه اذا كان عربيا ولسان القوم فيجوز قراءته على النحو الذي يصححه لسان القوم ولا يخرج من كونه عربيا
واما البسملة والاذان الذي يستلزم زيادة على ذلك فلا يصح الاشتغال تكلفه لحصول العنوان بدونه فالاصل
براءة الذمة عنه مثلا اذا كان المدة تقدير الالف عربيا فلا يلزم زيادة عليه وهكذا فيما عداه وقد ظهر من اشتراط
كونه عربيا انه لو خرج قراءة السبعة عن العربية وحصلت فيها الشاذة كما قال الزمخشري في قراءة نون الكثير من
المشركين قتل اولادهم شركائهم بجر شركائهم كما مر وجعل الله في قتال بدر والارحام بجر الارحام لا يجوز متابعتهم
فيه لكونه خارجا من قانون العربية وكذا الكلام لو حصل من اجمع بين قراءتهم تخريجه من قواعد العربية كما في نحو طبق
آدم من ربه كلمات فتعلم بنصب آدم ورفع كلمات فيقرأ بنصبها او رفعها او نصبها
فانه يكون غلطا وخارجا من القاعدة فلا يكون في تجويز تطبيق العمل على قراءتهم مطلقا وجه الثالث وجوب
وجوب تطبيق العمل والقراءة على طبق قراءة السبعة فالوجه التخيير بينها في الصلوة وغيرها فيها اخذ اجزئته وقال
بعض العامة يجب الاحتياط والجمع بينها ولا وجه له والحاصل ان الاشكال هنا في مقامين احدهما في التعدي عن
قراءة السبعة الى العشرة او ازيد والثاني في لزوم متابعة قراءتهم في ما هو خارج عن القواعد وجمع والظاهر
الجواز في الاول وعدمه في الثاني هذا في البسملة والاذان واما مواد الالفاظ وجوهرها فان ظاهر الذي هو حصل
عندنا هو تواترها على النحو الذي قراءة السبعة الثالث قد عرفت انه على القول بوجوب متابعة السبعة او العشرة
فالكلام يجري في القراءة بالبقاء اخذ اجزاء مثلا لا في القراءة مطلقا وما لك ونحوه في سائر مقامات الاختلاف
هذا في مقام القراءة واما في مقام العمل فان اتفقوا في قراءة تقدير العمل عليه وما زوان اختلفوا وكان الاختلاف
سببا لاختلاف المعنى كما عرفت فيه اشكال فقال البعض ومنهم الفاضل المعاصر انه يرجع فيه الى المرجحات ويجمع بينهما
مثل موافقة المشهور ونحوها ورجح التخفيف لكونه اشهر وان لم يكن مرجح فالتخيير وليس يبعد على المعنى انه
ان كان احدهما اظهر فلا في البين مرجح فلا لا كان يكون احدهما متضادا فالظاهر والاخر ظاهر فيتعين ما
الترجيح وذلك لانهما ليسا متضادين بحسب الواقع بل المراد منهما واحد فيجب حمل احدهما على الاخر فان يجب
تقديم الاظهر على غيره هذا ما ترجح المرجوح على الراجح فيكون قرينة صارفة الاخر من ظهوره واما لم يكن ترجح

واخلا بحسب الدلالة واحصر الامرة الرجوع الى المرجحات الخارجية فالوجه عدم الرجوع اليها بل التوقف والحكم
بالاجمال والرجوع الى الاصول العملية وذلك لان صور ادلة الترجيح انما هو الترجيح بين صدور الدليلين كما
تجرين واما هنا فالامر دائر بين الدليل والاطلاق لقطعية صدورهما وحيث لا ترجيح فلا محل للتخيير ايضا لان
محله واحد فتعين الرجوع الى الاصول وح فان كان في المقام اصل لفظي وارد على الاصل العملي المرجوع اليه حكم
وهو الاخذ بمقتضى عموم العام وتقديم استصحابه على استصحاب حال الخاص ان قلنا بترجيحه بمقتضاه كما قيل في
المقام بوجود العموم الزماني وهو قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم اي متى شئتم كما فهمه
ويقدم على استصحاب حكم الخاص المستفاد من كان تقريبه حيث ان مقتضاه ما بقاها الى زمان الاغتسال عند
الشك والاجمال فيقتصر حكم الخاص على موضع اليقين وهو الى انقطاع الدم لا عموم العام بقدر الامكان ولكن فيه نظر
من وجهين احدهما عدم ثبوت العموم الزماني في انى شئتم كانه فسر بمعنى كيف وحيث ومتى بل المعروف
بين المفسرين هو المعنيان الاولان وثانيهما ان اصل عدم تقديم حال الاطلاقات على استصحاب حال الخاص
كما قلناه في تقديم ادوا بالعقود على استصحاب خيار الغبن في الزمان الثاني وعدمه في باب المطلق والمقيد حيث انهم
قدموا خيار الغبن وعدوه على التقديم وعدمه وذلك لان اطلاق المطلق من باب عدم البيان والاصل والاستصحاب
بيان شرعي فيكون وارد على اطلاق المطلق اقول له كلا الوجهين نظر اما في الاول فلثبوت العموم في الزماني في
انى شئتم على ما عند الخاصة فان كونه بمعنى كيف وحيث من ثاني بلادات العامة كما يدل عليه ما في تفسير علي بن
ابراهيم قال وتاولت العامة انى شئتم في القبل والدبر وقال الصادق عليه السلام انى شئتم اي متى شئتم في الفرج
والدليل عليه قوله نساؤكم حرث لكم فانحرث الزرع والزرع في موضع الولد انتهى واما في الثاني فبان تقديم استصحاب
حال الخاص انما هو مختص بما لو كان عارضه المطلق وصار عنه او خاص دليل الخيار وما نحن فيه بعد الاصل
لان الجواز شامل للازمنة بالاطلاق كالعموم واما لو عارضه العام فلا يشك في تقديمه على الاستصحاب لان ولا العام
بحسب الوضع فلا يقاس به الاستصحاب لعدم معارضته الا صلاح الدليل والذي يكشف عن ذلك انه لو قال اكرم العلماء
في كل زمان ثم قال لا تكرم زيدا يوم الجمعة وشك في شمول الحكم لازمنة المتاخرة فلا ريب في دخوله بعد العام وتقديمه
على يوم الجمعة الذي هو العام البعض من التخصيص واقربيته لعموم العام من ظاهره دون ما عداه مما يثبت حكم الاستصحاب
وقد اشرنا الى هذا في الباب السابق ايضا ثم ان الحكم بعدم صحة الرجوع الى المرجحات الخارجية يشكل فيما لو لم يسلم التواتر
في اصل القرآن وقراءاته بل قيل بوجوب العمل بالكتاب بمقتضى الاجماع والاخبار لان الاجماع على وجوب
العمل لا يجعل الصدور قطعيا كما في خبر الواحد فيكون من باب تعارض الدليلين ومورد الادلة الترجيح والتخيير فالحكم
بعدم الرجوع الى المرجحات على الاطلاق لا يخلو من اشكال هذا وقد عرفت فيما سبق ان من جملة من خالف في اعتبار
اصالة الحقيقة وهم بعض الفاضل القمي في قصصه الذي فصل فيه بمقام المشافهة وما كان من قبيل الجواب الملفوظ
وبين غيرها فجعل اصالة الحقيقة حجة في الاول دون ما كان من قبيلها مع سوار في الكتاب او غيرها
وبسطه في كتابه لكن بات ذلك بسطا وتحقيقا ذكر محصله وقول ان ما يصح ان يكون وجها لذلك وجوه

فاذا

فاذا بان اعتبار الالفاظ في مقام الخطاب ليست والعمل بها انما هو من باب افادتها العلم او الوثوق والظن الاطمينان
فانا نرى ان اهل العرف والخبرة يستندون اليها ويعتبرونها من هذه الجهة ومن المعلوم ان افادتها العلم والوثوق
لا يوجد الا في مقام المشافهة وفيما كان من قبيل المقامات الخارجية لا في غيره من المقامات فلا يصح التعدي منها الى غيره
وثانيا لو سلمنا من المقام المذكور وقلنا بان بناء العرف والعقلاء انما هو على العمل بالالفاظ من باب الظهور
الشخصي واستفادته من كلام المتكلم شخصا اذ لا اقل من ذلك في بنائهم على الظواهر واستنادهم اليها فهذا
ايضا مما لا يكون حاصلا الا في مقام المشافهة وما كان من قبيل المقامات لان استفادة الظن منها ولو اكتفا
غير واقعة او نادرة في غاية الندرة فلا يصح ان يجعل ذلك اصلا في اعتبار الظواهر من انه لا يعتبر الا من
استفادة الظن الشخصي في غير المقامين فانما هو من جهة امر خارجي من توقف الاجماع كون الحكم المستفاد منه
على طبق الاجماع او الشهرة ونحو ذلك فيكون باستناده الى اللفظ نفسه والا فكيف يحصل الظن من العمومات
الاطلاقات التي ورد عليها مخصصات ومقيدات ومعارضات عديدة حتى باكثرها او بعضها على الاختلاف
وثالثا لو نزلنا وتنزلنا من كون الظن الشخصي في العمل بها دخلا بما تقولون من بناء العقلاء والعمل بها انما هو على
النوع ولكن ليس مقتضاه بان اللفظ حينما يوجد يجب العمل به والاخذ بظاهره بل كلا بدون ان يوجد بحيث قام الدليل
وساعده بناء العقلاء ولا ريب في ان بناءهم انما تحقق استقراره عليه في مقام المخاطبة والمشافهة وذلك لان الظهورات
المنوطة المعتبرة الاخذ بالظاهر هو ان يكون اللفظ بالطبع لكونه اماره للافادة والاستفادة مفيدا للظن بالمراد
لولا لا مانع يمنعه من ذلك بتحصيل المراد من اللفظ علما او ظنا او احتمالا تابع للعلم بعدم المانع او ظنه او احتمال العدم
اما الغفلة والسهو والنسيان من المتكلم او المخاطب السامع واما غير الغفلة من احتمال عدم نصب القرينة او عدم وصولها
اليه لما عرض منها من الوصول بعضها او وقوع التخاطب باصطلاح خاص بين المتكلم والمخاطب ونحو ذلك فالكل
تحقق من بناء العقلاء على عدمه وعدم الاعتناء به من الموانع المذكورة في استفادة المراد من الالفاظ والاخذ بظواهرها
انما هو البناء على عدم القسم الاول اعني عدم الغفلة من جانب المتكلم لكونه ظاهرا وحمله بناء العقلاء لكونه حكيما لا يجوز
عليه الغفلة واما من المخاطب فلكون الظاهر من حال المخاطب البالغ العاقل ذي الفهم والحسن عدم الغفلة من القرائن
المقالية والحالية لو كانت هناك موجودة فلا لو قال رايت اسدا واحتملنا انه قال برمي ولم غفلت عنه فلما
غفلتنا عنه احتمالنا من سبب سماعه علما لم يكن في سماعه وعيب فلا يعتني العقلاء على شان مثل هذا الاحتمال
الذي لا معنا له وعدمه لبل هو ناش عن مجرد الوهم والخيال ولكن لو احتملنا انه كانت هناك قرينة حالية وغفلنا
عنها اذ لا معنا لها الا الميل الخلق والقوة الشاعرة المدركة وهيئة لا عيب فلا اعتناء باحتماله ثم لعل القرائن
الحالية غالبا يوجد سوارة الظهور والخفاء كما هو كذلك في المقالية فيحتاج استكشافها الى الفحص
استنادا المتكلم في بيان المراد الى قرينة حالية خفية ولكن هذا مدفوع ايضا بان مرجع ذلك الى المتكلم في الاستناد
الى حال ليست قابلة للاستناد عند المخاطب فاغلب من ذلك فيما نحن فيه حكمه مع انه خارج من قانون المحاورة اذ
لا بد في استناد المتكلم الى القرينة الحالية من العلم بوصولها وظهورها من حيث هي عند المخاطب بحيث لو كان هناك
حقا ان ناهو من غفلة المخاطب ومن جهة فالقرينة الحالية كالمقالية ظهورا وخفاء بالنسبة الى المخاطب وانما تفاوت
الحال بالنسبة الى غيره فربما يكون هناك قرينة حالية بين المخاطبين هو خفية على غيرهما من سمع كلامهما وعدم يكون هكذا

بمحصله حال التخاطب وبالمخاطبين

الحال والقرائن المقالية ايضا ومن هنا يظهر ان بناء العقلاء ليس على اتباع الخواص الا من عدم القرينة ونحوه ما ذكرنا
عند غير المخاطب لقوة احتمال وجودها مع ان خفاءها عنه ليس بقادح في حكمة المتكلم لعدم وجوب اظهارها للغير
المخاطب مع احتمال وجودها وعدم غفلة المتكلم عنها احتمالا معتدا به فلا يكون البناء على عدمها بناء من طريقهم
والحاصل ان الظن النوعي المعتبر عند العقلاء هو ما كان سببا وحاصلا من البناء على عدم القطنة الذي هو مختص
بالمخاطب فيكون اللفظ امارة لفهم المراد خاصة ثابتا لا هذا المقدار واما ما كان حاصلا من البناء على عدم
القرينة ونحوه فلا لعدم ثبوت بناءهم على قصده فاذا لم يكن بناء مبنيا على العدم فلا يؤثر المقتضي وهو اللفظ في اعتبار
ظاهره والاخذ به هذا ما يقتضيه محصل ما مر ويرد عليه وجوه الاول اما ما ذكره من ثبوت بناء العقلاء
على اصالة عدم القطنة حق ولكن بناءهم ثابت على عدم القرينة ايضا ويدل على اثبات هذه الزيادة وجوه اولها
ما مر من عليه وما دلهم واستمرت عليه طريقتهم من اعتماد الظواهر والبناء على اصالة عدم القرينة واصالة
عدم كون الكلام مسوقا على اصطلاح خاص بين المتخاطبين وغير ذلك من الخواص الموجودة المحتملة غير القطنة
كما في مقام الاقارير والوصايا والتوكيلات وغيرها من المقامات الشرعية والعرفية فان من اراد التكلم
مع مخاطبه في اقرار او وصية او غيرها وهو يسمع من العدول من وهو لا يعلم بها فلا شبهة ولا تأمل عندهم
في اعتبار ظاهر كلامه وقبول شهادته في ذلك وان لم يستند في ذلك الى عدم القطنة ولم يجر عليها احكام الخاص
اذ المفروض ان المتكلم لو علم بوجودها لم يتكلم فظهر ان اصالة عدم القطنة انما تجري فيما من شأنه ان يدل
ولا يدل وانما يحصل ذلك لمن عرف بوجوده وقوع الكلام وقرائنه بالقرائن الحالية والمقالية وعدمه
ووقوعه باصطلاح خاص وغيره وذلك ليس المخاطب الا المخاطب واما غيره فلا فاورد المتكلم كلاما
مقترنا بالقرائن او باصطلاح جديد وفهم ذلك منه المخاطب فليس من شأنه ان يدركه ايضا عدم او بكلام
المقام ناش من الجهل الصرف لا الغفلة فلا يجري فيها اصالة عدم الغفلة لانتفاء موضوعها ايضا ظهر ان مناطها
انما هو اصالة عدم القرينة وهي جارية مع ذلك عندهم ولذا يطالبون جزم المتكلم المقر من ظاهر اقراره والمكره
متكلما بنصب القرينة وغيره ان يثبت مدعاه او يحلف وكذلك اعتبار اصالة عدم القرينة في سائر المقامات
العرفية كالاتي على المذهب وثانيها الاجماع فان علماء اصحابنا الامامية والعلماء ثابت على العمل بظواهر الكتاب
الاخبار مع عدم كونهم مخاطبين بها قال قلت ان الاجماع غير نافع لانه تقييد في حجية معلومية وجه علمهم في ذلك
بانه هل هو من باب الظن الخاص او دليل من باب الانسداد حتى يسقط التمسك به لكونه عملا قلت او لا مانع
بانه من الاجماع المعلوم وجه علمهم بانه كان من باب الظن الخاص اما على اصحاب الامامية فلانا لو سلمنا الانسداد
الا غلبة في حقهم فلا شبهة في ايضا الانسداد مع كان حجة العمل بالظواهر لاصالة الانسداد ولذا كان يعمل به من كان باب العلم مفتوحا
بالنسبة اليه كزراره واضرابه ممن كان يتيسر لهم الوصول الى حضرة الامام ع في اوقات اقبال الزمان والانسداد بعد
الغيبة لا ينافي العمل الخاص بل هو عينه واما على العلماء فلان منهم من صرح بانفتاح باب العلم كالمرتضى وصاحب
وهم ذلك كافيا يعملون بالكتاب والاخبار فذلك ينافي كون علمهم من باب الانسداد بل يثبت كون علمهم من باب الظن الخاص
فان قلت انه يصح ان يكون علمهم من باب الظن الخاص مع انسداد لفظ الكتاب او الخبر مثلا واحد ويكون لفظ واحد

في غيرها كان من قبيل التأييد

حجة بلا تحسين لفرض تلاصق اختلاف جهة في استفادة المراد منه فلعلهم بان ما هو الاوجه مخالف للواقع قلت اما
بين الثاني لو كان استفادة منه عند كل واحد حكما واقعيا بالنسبة اليه واما اذا كان حكما ظاهريا فهي مناقشة
في غاية البعد ان يثبت الخطاء في فهم الادلة منهم وذلك لا ينافي الحجية بوجه مع وقوع التصريح من الشارع
بالحجية وفي مقام يكون الحجية مسلمة عندك مع احتمال وقوع الاختلاف في الظنون فلا شبهة في عدم فهم المناط
بل فهم عدمها فيه عند كل احد وثانيا لو سلمنا الاجمال في مدعى الاجماع فنقول عند الشك لا بد ان يحمل عليه
اثار الظن الخاص وهو عدم التعدي منها الى غيره من الكتاب والخبر الى غيرهما من اسباب الظن كالشهرة وغيرها من
من الامارات اذا اهمل بها يقين في الشريعة فلا فيشك في جواز التعدي عنها الى الكتاب والاصل وعدم التعدي
عليه على انا نقول ان هذا النزاع صلب هل هو من فرض كفاية الكتاب والاخبار في الفقه او مع عدم كفايتها
وهل العمل الاجمالي بالاحكام منها فان كان الاول فذلك مبني قبول الظن الخاص وخروج من مقتضى دليل الانسداد
اذ اما اخوذ في مقدماته عدم الكفاية وان كان الثاني فلا مبنى النزاع فيه لكون الكتاب والاجماع حجة فلا بد
من كون الحصول هو على قاعدة الانسداد كما هو مسلم مدعى احد على هذا التقدير فان قلت لعله كان علمهم بها من
باب العمل بالتأليف قلت اولا يظهر من تصريحاتهم خلافه وثانيا انه على المدعى لان مقصودنا اثبات حجية
الكتاب والعمل به بعد زمن المشافهين بخصوصه فاحتمال ان يكون من باب التأليف فان كان كونه من هذا
الباب مسلما فلا انكار في حجيته بعد الزمن المزبور والا فيكفينا ما ذكرناه سابقا وثالثا لنا ما ذكرناه سابقا في اصل الحجية
على كونه من قبيل التأليف بانه يصح بعد ذلك الزوم كون مراد الله تعالى مختلفا على حسب اختلاف الافهام وتحمل
قوله خاص بعد وصية يوصي بها او دين فان لا فهم المراد من الاية الا الاختلاف فيه ركيكة من اهل المذكور
يكون يختلف من الله ويكون صاحبه على ما هو حكمه واقعيا في حقه وحقه ثم اعلم ان الفاضل المذكور ايضا
نفسه في على استدلاله بعدم حجية الكتاب بعد زمن المشافهين بانه لعل ان يكون من باب عموم الخطاب وكان علم
عليه من هذا الباب في اجاب عنه بانه لو كان كذلك للزم ان يكون مراد الله تعالى مختلفا على حسب اختلاف
الافهام فان لهم في قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثلثة اقوال فلو كان كل واحد منهم مخاطبا به للزم ان
يكون ما اخبر به هو مراد الله تعالى حتى كما هو شأن المتكلم مع المخاطب يعني الخطاب بالظاهر وارادة غيره
وذلك لا يعقل للزوم التناقض في المراد من الاحكام الواقعية وهو محال لانه يعيد على هذا ايضا ثم انه ذكر ثمرة
على كونه من باب عموم الخطاب عدم الاحتياج الى الفحص في استفادة المراد منه على الاول ولزوم الفحص على
الثاني ولعله من هنا قال بعضهم بان المراد من هذا الوعيد على كتاب الله هو الوعيد على مراده الواقعي وفساد
المذكور ظاهر لان كونه من باب عموم الخطاب لا ينافي التناقض في الاحكام الواقعية غاية ما في الباب ان المصدق
والباقي مخطئ في فهم المراد منه ولا ضير فيه لكونه حكما ظاهريا بالنسبة اليهم ولعله زعم ان خطاب المشافهة والزام
عمومه من باب واحد وان المراد من الخطاب عطف هو توجيه الكلام نحو الغير لافادة تمام مراده بحيث لا يحتاج معه الى
الى التفحص عن مقام اخر وليس كذلك بل المراد بالخطاب اعم اذ قد يوجه الخطاب مع ان المراد الاخذ به بعنوان بيان الغير
كما هو كذلك في عمومات الكتاب في حق المشافهين كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلا يجري فيه خطاب الحكيم بالمراد

وارادة خلافه الا فيما لم يعلم من حاله ما ذكر فلا طلاق في العمل بعمومات الكتاب بعد الطلاق شرعي كون العمل بها من قبل
لبيان اهل العصمة فلا بد ان يكون العمل بها في ضمن بيانهم ومحتاجا الى التحقيق عن اخبارهم وذلك لا ينافي خبر الجماعة
في الكتاب بوجه ولا يوجب التناقض في الاحكام الواقعية والاختلاف في المراد اصلا ومنه يظهر فساد الثمرة التي ذكرها بعض
اصحابنا على وجه يعلم منه ان الخطاب فيه تحالة التي جميع الخطابات الى الموجودين كامرية بامر مفصلا فراجعه
وثانيها الاخبار الكثيرة المختلفة المضامين المستفيضة بل المتواترة بالمعنى فقد دلت على اعتبار ظواهر الكتاب
كما ذكرنا جملة واحدة منها في ضمن الكلام مع الاخباريين ومن جملتها حديث الثقلين الدال على المطلوب كما فصله
الفاضل النحوي وذكره من طرف المثبتين لحجية الكتاب ولكن اجاب عنه من وجهين احدهما انه لعل ان يكون المراد من قوله
انه تارك فيكم ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتي ما فهمه الاخباريون من كون المراد منه التمسك بسنة
بيان اهل العصمة لا مستقلا وبما في بعض روايات الحديث لن يفترقا والا فمن الكلام يصح التمسك به والتعلق بظاهره بالا
بان يثبت كونه واردا من النبي صلى الله عليه وآله من قبيل تاليفات المولفين بحيث ليس المراد منه بالخطاب عند حضور المخاطبين
الحاضرين بل الكلام جار لتحصيل حاجة لهم بما لهم مصنوعا لسبق ذلك بين الناس الى الاخر الابد وحيل اما تفهيم المراد
منه مستقلا من دون ان يلاحظ فيه خطاب صحيح وتقصد به فهم دون اخر والى ذلك يشير قوله تعالى الظاهر منه قوله تعالى
الا الحاضرين فانهم هم المخاطبون به سيما وقصد به بما وضع للخطاب مثل قوله يا ايها الناس فانه ظاهر في ارادة الخطاب
بخصوصهم وكذلك قبل الكلام لبعد التفرقة فيها كما لا يخفى وفي الوجهين نظر اما في الاول فبما مر من ان المراد منه كونه
حجة على الناس ورجعا فيهم يرجعون اليه مستقلا لا بانضمام بيان المعصوم وكون الحجة على الناس هما معا اذ لا شاهد له في
الخبر كما بينا بالا مزيد عليه فيما مر واما في الثاني فبان صحة الاستدلال به غير متوقف على ما ذكر بل لما ثبت كونه حجة على
الحاضرين المخاطبين بهذا الخطاب فيثبت الحجية في حق غيرهم ممن غاب عنا حاضرا بالاجماع المركب ويرد عليه بان التمسك
بالاجماع المركب غير صحيح اذ لم يعلم من اخبار اثبات حجية الكتاب في حق بعض الغائبين غير المشافهين حتى يتعدى الى الحجية بالاجماع
ظاهر محل النزاع بل الظاهر ان الحاضرين في مجلس خطاب النبي كانوا هم المشافهين للكتاب وحجية الكتاب في حقهم مفروغ
عنها بينهم فلا يصح التعدي من اثبات الحجية في موضع الوفاق الى موضع الخلاف لعدم الاجماع المركب هذا ولكن لو سلمنا
عدم دلالة الخبر المذكور على المطلوب وهو حجية الظواهر الموجودة في الكتاب كما هو كذلك عند الانصاف ولكن كما ذكره
بل لكن الخبر المذكور وما هو من قبيله في الدلالة كالايات الامرة بالتدبر والتفكر وبان القرآن تبيان وذكرى وتذكرة
مثل قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها حيث قيل صاحب الدلائق دلالته على المدعى والجملة كل اية تدبر
دل على كون الكتاب حجة مرجعا على الاطلاق كلها وارجعه في مقام بيان حكم اخر الذي هو اصل الحجية ولم يجعله واما
كون المرجع اليه على اي وجه فهل يجب فيه العلم بالمراد او يكفي الظن المستفاد من الظواهر فهي ساكتة عنه فلا يدل
على كون الظواهر حجة مرجعا فلو تنقل عما ذكرناه سابقا في الاستدلال على ما في الاخباريين فانها غير نافعة
في مقابل منكري الظواهر ثم يمكن ان يقال ان نصوص القرآن المفيدة للعلم على الخاطب تاكد جدا حتى انه ربما
بعضهم وجودها فيه فالغالب على ارادة الظواهر المفيدة للظن فلا يصح تخصيص الاطلاق بالنسبة اليها فيدل على حجيتها

كما

كما فرغ عنه ولو اغمضنا عن ذلك كله لكفانا الاخبار الكثيرة الاخر الدالة على حجية ظواهر الكتاب بخصوصها كما تقدم في مسائل الوصول
هذا واشباهه مروي من كتاب الله وهو قوله عز وجل ما جعل الله عليكم في الدين من حرج اصبح على البصيرة فان اعالة فهم الشيء
على كتاب الله مع عرضه عليه لا غير فيه الا على دليل على حجية ظواهره وتحقق الاسناد اليها وكقوله في جواب من سئل عن اطالة
الجلوس في الطواف سبع اسبوعات الحديث اما سمعت قول الله ان اسبغ واسبغوا فوادكم اولا لكان عنه سنو لا تقال
الوصل كما في الاية مع جريه ولا في وسوال زرارة بين وجه كون القصر في السفر عزيمة مع ان الله تعالى وكتاب الصلوة
بل قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة وتقريره ظهور وبيان وجه الفرية بانه رخصة من الله وعزيمة من النبي وغيرها
مما لا يعد فان قلت ان كان الاخبار لا تدل بازيد من اثبات حجية ظواهر الكتاب في حق المخاطبين بها لعدم جواز خطاب
بالمهمل فكيف يصح التمسك بها في حق من اختص بها ثم قلت لا نقول بدلالتها على حجية الكتاب في حقهم ضمنا كما دلت
عليها في حقهم بل تم الحكم فيهم عدا هم بالاجماع المركب اذ حجية الكتاب في حقهم معلوم من جهة الاخبار مع كونهم من جملة
المشافهين ومن افراد محل النزاع فدون يثبت الحكم في الباقين عدم القول بالفصل ثم انه يرد على الفاضل النحوي ايراد اخر
وهو انه يلزم مما ذكره من كون المدار في حجية الظواهر على الخطاب تفصيل اخر غير التفصيل الذي ذكره بين المخاطب
وغيره وهو ان اللازم عليه كون مدار الحجية على القاء الكلام لبيان تمام المراد من دون احتياج فيه الى محل اخر يخص
عنه سواء اريد به الخطاب ام لا وسواء اريد بالخطاب به مخاطب معين ام لا بل اريد منه العموم في الخطاب عام من ان
يكون المستفيد منه المخاطب ام غيره والتفصيل بينه وبين عالم يكون ورود الكلام على الوجه المذكور فالقول
بالحجية الاول دون الثاني وذلك انه قبل حجية الكتاب في حق غير المشافهين لما القول بعموم الخطاب مع ان
فهم الظهور عليه ليس الى عدم الغفلة بل الى احالة عدم القرينة او على فرض ثبوت القرينة لا يجري احتمال الغفلة
غير المخاطب المشافه فلا يصح التمسك به باحالة عدمها بل هو جاهل صرف بالنسبة الى ثبوت القرينة وشاك
محض يتعلق فيه باحالة عدم الثبوت كما ظهر ذلك لنا والفرق بين هذا التفصيل وبين التفصيل السابق
بالتباين اجلي لان النسبة بينهما اعم من وجه اذ قد يلقى الكلام على المخاطب ولا يراد منه بيان تمام المراد كما في
الصلوة والحج الزكوة وغيرها من مجملات الكتاب ومطلقاته التي ليس المراد منها الاخذ بظواهرها من عموم او اطلاق
ومخصص وقد لا يراد شخص معين بالخطاب مع كون ظاهر الكلام حجة حتى كما على القول بعموم الخطاب في حق الغائبين مع كون
المراد بيان تمام المراد منه وقد يجتمعان معا وهو ظاهر فعلم ان الخطاب قد يتخلف عن الحجية فلا يتم التفصيل الذي ذكره
كما في القسم الاول وقد يكون حجة ولا خطاب فلا يتم بناء العقلاء على منعه كما فصله هنا وقد عرفت ايضا ضعف
سنو ان من جملة الفصلات في حجية اصالة الحقيقة التفصيل الذي ظهر من كلام صاحب المعالم وهو انه بعد ايراده
مقدمات الدليل الرابع قال لا يقال حكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك يتوقف على مقدمة
مقدمة خارجية وهي خبر خطاب الحكيم بالظاهر وهو ظني فلا فرق بين ظاهره وغيره كما لا يفرق في ذلك الظاهر بين
لكن فلا يظن تخصيص بخبر من قبيل الشفاهة لا يعدل عنه الا بدليل كما نقول في احكام الكتاب
كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب ان ثبوت حكمه في حق من جاء

انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل ومع شمول الجابر انما اقترن بحيث تلك الظواهر
بدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحصل الاعتماد في قرينة سائرها
على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويتوقف
حج الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لا بتناء الفرق بينهما على كون
الخطاب متوجها الينا وظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكاليف المستفادة من
ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف خلاف ذلك الظاهر
ومثله يقال في اصالة البراءة لمن لم يلتفت اليها نحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب انتهى كلامه زيد في اجلاله
ويرد عليه وجوه من الايرادات اولها ما ذكره سلطان العلماء على الحاشية بان ما ذكره هنا من ان احكام الكتاب كلها
من قبيل خطاب المشافهة وقد ادعى تخصيص الموجودين في زمن الخطاب منافي لما مر في باب خطاب المشافهة من بان وضع الخطاب
مثل قوله يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا مخصوص بالموجودين لان كلامه هنا يدل على اختصاص خطابات الكتاب
كلها بالموجودين سواء كانت مصدرة بما وضع للخطاب مثل قوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود ام لا مثل قوله
ولله على الناس حج البيت الآية وكلامه ثم يدل على اختصاص القسم الاول بهم دون القسم الثاني فيكون مقتضاه
تعميم الموجودين في زمن الخطاب وانما يكون تعميما ولكن قد اورد ناهذا الاعتراض عليه في باب خطاب المشافهة من وجهنا
عنه بما حاصله ان مراجعهم في تحقق اختصاص احكام الكتاب بالموجودين او شمولها لهم والغائبين انما هو الى العقل
دون الوضع يعني ان مراجعهم انما هو في جواز ذلك عقلا لا وضعا فلا نزاع لهم في عدم جوازه بحسب الوضع
ثم يكون تمثيله بما وضع للخطاب من باب المثال لا لبيان حصر محل النزاع فيه ولا للاشارة الى ان الوضع مدخل
فيه في تحقق الحقيقة هو ما ذكره هنا وعليه ينبغي ان يحمل كلامه الذي ذكره ثم فلا اضعاف وثانيها انه قد يظهر من
تقرير الارادة قطعية الحكم المستفاد من الكتاب بعموم صحة عقابه بما يوجبه وتخصيصه بالموجودين في زمن الخطاب
ان احكام الكتاب مقطوعة عند المخاطبين بها بعموم المقدمة العقلية وهي ان مجرد انضمام المقدمة وهي قبح خطاب
الحكيم بما لم ظاهر وهو يريد خلافه من دون نصب قرينة عليه صورة القطع بمراد المتكلم مع ظهور ضده اذ المقدمة العقلية
غير ناهضة على ايراث القطعية الا بعد احراز جميع الجهات الموجبة للظن بالمراد فان استفادة القطع منه موقوفة
القطع بامرين احدهما عدم الغفلة من المتكلم في نصب القرائن الدالة على خلاف الظاهر عند ارادته والاخر عدم
المعتقد من المخاطب عن القرائن المنصوبة فلما كان ذلك المقدمة العقلية انما تجري في القطع بالامر الاول فلا يكون
المتكلم حكيما لا تجري عليه الغفلة واما القطع بالامر الثاني وهو عدم غفلة المخاطب فلا يحصل من ذلك المقدمة كما هو
ظ فيكون نتائج عدم الغفلة منه على الاصل جوازه في نفسه فيكون معينا على الظن ويكون القطعية تابعة لاحتمال عدم الغفلة
فقول العلماء بان انضمام المقدمة موجب للقطع بالمراد من الظواهر هو اشارة الى المقام الذي ذكرنا ولا يتوهم انه لا
بد ان يكون ما يستفيده المخاطب من ظاهر الخطاب مراد المتكلم اذ لو كان على خلافه لكان اللازم على الحكيم
ارشاده الى الواقع وبيان المراد له حتى لا يقع في خلافه وذلك لان قول المتكلم حكيما لا يقتضي بانه من مراعاة لوازم
الحكمة في كل مقام على حسبه ومقتضاه في مقام التخاطب هو السلوك على طريق المتعارف بين اهل المحاورة وعدم
الاخلال بنصب القرائن وعدم الغفلة عنها لو احتيج اليها واما التعرض في فهم المخاطب مع غفلته فلا انه موقوف على

لما كان مخاطبات الحكيم مبنية على لسان العرف وجاريا على طريقة العرف فيكون ثم

ان يكون بناء المخاطب على العلم اللدني وهذا قاعدة مطلقة عند العلماء بل بناء على العلم الظاهري وشهرته غير مقام
تلميح اسباب الظاهرية كما هي المتعارف فهم اذا الاصل عدمه ولذا لم يتمسكوا في المقام بادلة الارشاد وثالثها
انه يظهر من تقرير السؤال وتخصيصه الخطاب بالموجودين في زمنه ان احكام الكتاب المستفادة من ظاهره على تقدير
تسليم عموم الخطاب فيه قطعية بالنسبة الى الغائبين ايضا وان مدار القطعية على الخطاب لا انضمام المقدمة العقلية اليه
وجريانها في حق كل احد ممن اريد بالخطاب اعم من الحاضر المشافه والمعدوم الغائب وهو غريب اذا الصحيح انا مكلفون
بالحكم المستفاد من ظاهر الكتاب على النحو المتعارف في ذلك الزمان من اعتبار المحاورات والمجازات والقرائن المنضمة
الموجودة الثابتة فيه لكون مخاطبات الشارع محمولة على عرف ذلك الزمان ومع فالذي يلزم القطع من جهته عليه هو
الاخلال بالقرائن التي يجب نصبها عند مخاطبة الموجودين وبرعاية طريقة المحاورة التي يقتضيه لسانهم فاذا فرض انه نصبها
ولم يخل بها فقد خرج من عهدة ما يلزم عليه واندفع عنه القبح بذلك فح اذا شككنا في ظهور ما نستفيده نحن من ظاهر الكتاب
بانه هل هو المراد ام لا فلا يجوز لنا الحكم بانه المراد قطعيا نظرا الى المقدمة العقلية وان امرنا بعدم الغفلة في خلاف
سبيل اليقين اذ لعله نصب ما يلزم عليه من القرينة ولم تصل الينا فلا تجري المقدمة العقلية مع عدم تحقق موضوعها وهو العلم
بعدم القرينة فكلامه ثم يرجع حاصلنا بالنسبة الى الاصل الصرف ولا بد في دفعها من التشبث باصالة العدم
وهو لا يفيد سوى الظن بالمراد لا هو ظاهر فان كان نظره من افادة الخطاب القطع بالمراد هنا الا انا مكلفون بما
يظهر لنا من اللفظ في هذا الزمان فظاهر انه اتفاقي بين العلماء ويدعى عندهم وبما ذكرنا يظهر ان احتمال كوننا مكلفين بما
فهمه المخاطبون منه باطل ايضا لاحتمال غفلتهم من القرائن المنصوبة وهي لا تحقق اللفظ على لسان القوم كما وقع ثم لو
من بعضهم فلا يكون تعميم بالحكم موجبا للقطع بكونه هو مراد الله الواقعي ورابعها انه على ما قبل قطعية الاحكام
المستفادة من ظاهر الكتاب يلزم عليه قبول قطعية الاحكام المستفادة من ظاهر الاخبار في حق المخاطبين
بها والالتزام به غريب اذ لم يلتزم به احد من العلماء مع ما يظهر من الاخبار خلافه اذ وقع في مقامات عديدة انه
تكلم بكلام ثم ظهر بعد بوهة من المخاطب اماره دلت على ان فهمه منه خلاف المراد فقال عليه السلام اني تذهب انا اقول
كذا وانت تذهب الى كذا وما اردت هذا بل كنت اقول كذا او اردت كذا واشال ذلك من العبائر فدل ذلك
على ان مخاطباتهم مع المخاطبين واستفادتهم الاحكام والمرادات من كلامهم كانت على النحو المتعارف من افادة
القطع والظن على اختلاف المقامات لا انه كانت قطعية عندهم على نحو القطعية كما يظهر ظاهر الكلام وخامسها
ان قوله وهو قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي مع الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره
عقيب انتفاء القطع بالحكم باستواء الظنون فيه انه ان اراد من القطع المنتفي الجزم واليقين الواقعي
عليه ان انتفاء القطع لا يستلزم استواء الظنون حيث ان الظاهر من قوله ويستوي في التفريع على الكلام
السابق وفيه منع التفريع والاستلزام لجواز ان يدل على اعتبار بعضها ما يوجد من المساواة كما حققنا من قيام
الدليل على اعتبار اصالة الحقيقة ووجوب اتباع ظواهر الكتاب مطلقا وان اراد منه القطع اعم من القطع الوجداني
والشرعي نظرا الى ان كلامه السابق المفرع عليه هو القطع بالحكم واقع في ورد كلامه وهو السؤال الذي افاده الكتاب القطع
ولكونه نظرا خاصا على تقدير التسليم تقريبه انه جعل مناط الورود على كلفي عموم الخطاب ثم جعل في اول الاستواء وجهي
الفارق كون الخطاب عاما ومتوجها الينا فعلم منه ان مدار القطع الخاص هو عموم الخطاب كما انه علة استفادة

القطع من ظاهر الكتاب لا فيما فيكون ذلك قرينة على ان مراده من نفي عموم الخطاب الرد على السوال في اصله و
في تنزيله اعني انكار كونه مفيد القطع وكونه ظنيا خاصا فعلى هذا يكون المراد من القطع المنفي القطع بالمعنى
الاعم فاذا انتفى القطع كذلك فيحكم باستواء الظنون فان اراد ذلك فيرد عليه ان مدار الظن الخاص والفارق
بين الظنون ليس عموم الخطاب وخصوصه بل المدار على قيام دليل الحجية فربما يكون خطاب ولا يكون حجة
وربما لا يكون خطاب ويكون حجة وربما يكون شيء خطابا وحجة معا كما عرفت بل نقول ان الحجة قائمة من طريقة
العقلاء والاجماع والاخبار على حجية ظواهر الكتاب واعتبار اصالة الحقيقة الموجودة فيه كما عرفتها
في مفصلا في مقر الرد على تفصيل الفاضل النفي فان جميع ما اوردناه عليه وارد على صاحب المعالم على هذا
التقدير فان مرجع كلامه بناء على هذا انما هو الى الكلام الفاضل النفي فيرد عليه ما اوردناه عليه كما لا يخفى وساقها
ان قوله ونسبة الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل حينئذ من خبر حيث حكم فيه باستواء الظنون
لا يفهم ما اراد منه فان اراد منه الظن الشخصي كما هو مفاد الدليل الرابع فلا يعقل فيه الاستواء كما لا يعقل فيه التساوي
والترجيح اذ التساوي والتفاوت في فرع الاثبلية وهي غير متعقلة في الظن الشخصي اذ يستحيل تعلق ظنين مختلفين
بالحكم في زمان واحد وان اراد منه الظن النوعي واراد اثبات التساوي بين اسباب من الكتاب واخبر
وغيرها فيه انه وان كان صحيحا في نفسه الا انه منافي لمفاد دليل الانسداد اذ مؤداه اثبات انا مكلفين التكليف
بالظن الفعلي وحجية الظن النوعي واما ارائه انا نظر في البرهان المذكور الى الامارات بوجه من الوجوه
اعم من ان يعتبر كون مفاده الاحتمال او العموم وسابعها ان قوله والظن باختصاص الاجماع والضرورة الدالين
على المشاركة في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب الخ فيه ان اراد من المشاركة عدم [illegible]
على المشاركة في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب حتى في الاشتراك فيها اجماع ولا ضرورة [illegible]
[illegible] في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب [illegible] مشاركتنا معهم فيما
[illegible] من ظاهر الكتاب [illegible] بالمستفاد [illegible] مشاركتنا معهم فيما
استفادوه من ظاهر الكتاب يرد عليه انه لا اجماع ولا ضرورة [illegible] مكلفين بالرجوع اليها
فهو من ظاهر الكتاب لعدم تشاركنا معهم فيما استفادوه منه بل الظن يحقق بالاجماع والضرورة هو مشاركتنا معهم
في المدلول الواضح والاحكام النفس الامرية وكون كل حكم واقعي ثبت في حق سكان مثلا مفيدا ثابتا في حقنا نفسا
وهذه هي في عدة المشاركة التي هي محل عليها بينهم بل نحكم عليها بالضرورة والبداهة عندهم وظاهر ان هذه لا تدل
لها فيما استفادوه من ظاهر الكتاب [illegible] من طريق الاخذ بالاحكام الواضحة واما كون ما نحن فيه
صلا فيما الذي الطريق وخالفا فيه [illegible] المقام وان اراد منها [illegible] بثبوت حجية الكتاب في حقهم في حقنا ايضا
على ما يستفاد منه الاحكام على النحو المتعارف فيرد عليه انه لا اجماع ولا ضرورة [illegible] الاجماع
كثير من العلماء كالاخباريين وغيرهم كالفاضل النفي فيه وثانيا نسلم ثبوت الاجماع [illegible] عدم وجوده [illegible]
[illegible] الاجماع هو الاطلاق [illegible] ما لم يحصل [illegible] ظاهر الكتاب [illegible]
[illegible] الظاهر [illegible] الظن [illegible] الظاهر [illegible]

اوفيما استفادوه منه كما هو
ظاهر من المقام ليحصل الظن
بصورة قيام الاجماع على اشتراك
فيه بيننا [illegible]
[illegible] بين [illegible]
[illegible]

حيث اراد منه عدم دلالة الدليل
على اعتبار الظن المستفاد من ظاهر
الكتاب بخصوصه على هذا التقدير

ومن هنا يظهر ما في كلامه الذي ذكره اخيرا وهو قوله فعلى هذا يقال في اصالة البراءة على المقدمة التي
الكتاب حيث ان مراده منه اعتبار كون اصالة البراءة معتبرة فيما لم يوجد خبر جامع للشرائط واما صورة وجوده فلا
يسلم اقتضاء الدليل كونها معتبرة في حق المكلفين اليها وفيه ما لا يخفى اذا ثبت اعتبار اصالة البراءة بالادلة المذكورة
من العقلية والنقلية فيما لم يثبت فيه تكليف من قبل الشارع فلا وجه بتقييدها بصورة دون اخرى اذا اخبار
صحيح سنده وتام الدلالة على اعتباره فيكون بيانا شرعيا واما الموضوع البراءة لثبوت التكليف والعقاب
شرعا وان لم يقم دليل على اعتباره فلا يصلح لكونه بيانا ومثبتا للتكليف فيكون لغوا وساقطا من درجة الاعتبار
فاي شيء يخصص دليل البراءة وباي وجه يقتصر على صورة دون اخرى مع استوائهما في اقتضاء الدليل وعدم جواز الرجوع
من مقتضى الدليل المعتبر وارتكاب التخصيص في الدليل العقلي والخروج عما من مقتضى ما ثبت يقينا فبئس من معلوم الاعتبار
وباختصاصه في المقام يظهر ما في حواشي السلطانية على العبارة المنقولة من القوانين والاضطراب ايضا فلا يطيل الكلام بتفصيل
لبيان تفاصيل قدر ويقتضي التعبير على قواعد الاولى قد ظهر مما قدمنا ثبوت اعتبار اصالة الحقيقة في الالفاظ
وفي مقام المحاورات من باب الظهور العرفي وبناء العقلاء ولعلها وفساد كلام من خالفنا فيه في علم المقدمي لبيان من
هذا الظهور ومنشاء بناء العقلاء المذكور فان كلامهم تختلف المفاد في ذلك فنقول يحتمل ان يكون مبنى بناءهم
في اعتبار الظواهر على الظن الشخصي كما نسب ذلك الى جماعة منهم المحقق الخونساري وفي ظني ان له كلام في
مسئلة مخاصمة الكلام وشمول الحكم لكلمات الله ويدل ظهر منه اختياره المقالة المذكورة وربما يتوهم من كلامه
باب لزوم الفحص في العمل بالعمومات حيث ذكروا هنا للمسائل يجب الفحص في العمل بها من الفحص ثم اختلفوا في مقدار
الفحص فقال بعضهم يجب الفحص حتى يحصل العلم بعدم المخصص وبعضهم الى ان يحصل اليأس عنه وجماعة اخرى الى حصول
الظن بعدم المخصص ولم يفرقوا بين الظن منهم عندنا بناء العقلاء على العمل بالظواهر من باب الظن الشخصي اذ الظن
بعدم المخصص والقرينة من مباحث الظن بالمراد ولكنه توهم فاسد اذ الظن بعدم المخصص او العلم به فيما بايدينا
من الاخبار كاف مع طول هذا الزمان وتلف اكثرها وعدم بقاء مظان المخصص على ما هي عليه ظاهرا لا يوجب
الظن بعدم المخصص والقرينة مطلقا حتى عند الصدور وفي الزمان الاقدم فكيف يحصل منه الظن بالمراد مع ذلك نعم
لو كان المخصص من مظانه بتحقيق ويحصل الظن بعدم تحصيل الظن بالمراد وانى لنا ذلك مع افتقار اكثر القرائن عنا
وعدم بقائها بايدينا الا النادر القليل منها ولذا ترى اننا نحن بنا يحصل العلم بعدم القرينة بعد التفحص التام من مظانها
الموجودة ومع ذلك يحمل ظاهرها العام او المطلق مع عدم حصول الظن بالمراد اصلا وامثال هذه الموارد في الغاية كثيرة
من ان يحصى ويحتمل ان يكون مبنى بناءهم الظن النوعي بمعنى انهم كانوا يعملون بظواهر الالفاظ بالطبع ويفيد الظن بالمراد
لولا مانع يمنعها من ذلك بناء على اعتبارها وان لم يحصل منها الظن الفعلي بالمراد لمنع مانع ومعارض و
المشاء في ان دفعها الظن بالنوع والطبع اقوى وهو اما استصحاب الجنس الشامل للدائرين الوجود والعدم الخ
مطلق الاستصحاب اعم من ان يكون موضوعه مراد وجوديا او عدميا كما هو الغرض والاستصحاب عند بعضهم فاذا وجد اللفظ
ولم يوجد القرينة يستصحب بها الظن باستصحاب عدم ثبوت القرينة بعد منها فيظن بواسطته بمراد المتكلم والظن
بعدم القرينة من ذلك قد يحصل فعلا كما في مقام المخاطبة والمحاورة وقد لا يحصل كما في مقامات تدوين المخصص والاحتياج
اليه للمانع الذي عرفته واما استصحاب النوع اي العدم المطلق كما هو المعتبر عند بعضهم فان منهم من لا يقول
[illegible]

باعتبار الاستصحاب الوجودي ولكن يعتبر باعتبار الاستصحاب العدمي واما استصحاب الصنف اعني استصحاب عدم القرينة
مخصوصة لاعتباره في المقام عندهم وصحة الاستناد اليه عندهم واما قاعدة المقتضي والمانع حيث انه اذا وجد
المقتضي ولم يوجد المانع يبنى على التأثير واما قاعدة العدم مطلقا حيث انه اذا شك في وجود شيء يبنى على
العدم من دون ملاحظة الحالة السابقة وان كانت ثابتة بالعدم وبذلك يفترق بين قاعدة العدم وبين استصحاب العدم واما
قاعدة عدم القرينة مخصوصة كما عند الشك في وجودها فان مقتضى القاعدة عندهم السابق على عدمها واما قاعدة
البناء على عدم القرينة بعد الفحص عنها لكونها معتبرة عندهم بلا شك ويحتمل ان يكون مبنى بنائهم التعبد المحض من جانب
العقلاء او الشرع بمعنى انه يحصل من الشارع احداث طريقية اختلافية للعمل بها والمقتضي لتعبد كل
واحد من المعنيين يحتمل ان يكون كل واحد من الامور المذكورة ايضا والثمرة في اعتبار الظواهر من باب الظن
النوعي او التعبد العقلائي تظهر عند المعارضة فيقدم الاول على الثاني لكونه بمنزلة الدليل والثاني بمنزلة الاصل كما في
العموم بالنسبة الى تخصيصه بانه هل هو من باب التعبد لا حيث ان المناط فيه على احداثه تعبدية بالاصل بل الحكم
الواقعي لا للعمل التعبدي وان اعني هذا الاصل على اطلاق النوعي على خلاف جملة ثم ان الظن النوعي او التعبد المعتبر هل
هما معتبران مطلقا او مقيدا بعدم الظن بالخلاف عليه او مقيدا بعدم الظن المشكوك الاعتبار بخلافه كالشهرة ودون
ما علم عدم اعتباره كالقياس فعلى الاول يعتبر الظواهر وان قام الظن على خلافها من شهرة او قياس وعلى الثاني لا يعتبر اختلاف
الا فيما يقوم ظن على خلافها فلو حصل الظن من الشهرة او القياس سقطت عن الاعتبار وعلى الثالث يعتبر عند قيام
الظن الغير المعتبر ولا يعتبر عند قيام الظن المشكوك الاعتبار على خلافها اذا عرفت هذه فاعلم ان كون مبنى بنائهم
الظن الشخصي فاسد جدا او خارج عن طريقة العقلاء وصداق العلماء بعيد بل مقتضى الادلة الدالة على اعتبار
الظواهر من بناء العقلاء وطريقة العلماء والاخبار كما عرفتها مفصلة خلافه اما بناء العقلاء فلانه
لو امر السيد عبده بضيافة العلماء مثلا فاذا حضر الوقت وقدم الاضياف بناء السيد انه لم يجئ منهم شيء ويكون
حالة عاتب عبده في عدم دعوتهم فاعتذر بانك قلت ان امرتني باكرام العلماء وانهم وكان ظاهر اللفظ الشمول لهم
الا انا ظننت دخولهم في مرادك لانهم كانوا اغنياء صلحاء العدالة او فساقا او من جملة الشحاذ او كذا وكذا من الا
عتذارات التي لا تكون مرجعها الى اللفظ المذكور ولا الى ما يظن اعتباره من قبله عدا حيا وذم العقلاء وعاقبة
ولا يذهب على عقلاء صلحاء انه لو كان بناؤهم على العمل بالظن الشخصي لم يكن لذمه موقع وذمه عاصيا عندهم واما بناء علماء
وطريقتهم فكذلك حيث لا تأثير لهم يعملون بالعمومات والاطلاقات من اول الطهارة الى اخر الديات وجميع ابواب
الفقه مع انه ليس لهم ظن غالبا بالمراد فضلا عن ولو حصل لهم العلم او الظن بعدم التخصيص بعد الفحص والمقدار بالفحص
التام وبذل الجهد فيه بل لو قال احد بانا لا نعمل بهذا الظاهر اذ لا يحصل لنا الظن عند قيام الشهرة او غيرها
مما يفيد الظن على خلافه لا خرجوه عن زمرة الفقهاء ونسبوه الى الغفلة عن طريقتهم وهذا مما لا يشك فيه من له
ادنى خبرة في الفقه واطلاع على كيفية سلوكهم فيه واما الاخبار فكما يجيء الجارية في خصوص طلاق العبد انه سئل
عن طلاق العبد فقال بان الطلاق هل هو شيء فعلى السائل ثم فقال لا يجوز لا انه تعالى يقول عبدا عاجزا لا يقدر على شيء
فاستدل على عدم الجواز بجريان ظاهر العموم له وهو اعم من حصول الظن وعدمه وكذا الاخبار الاخر المتقدمة بل يظهر

من عدم

من عدم جعل الاطلاق الوارد في المسح على المرارة في الوضوء اية ثم قال يعرف هذا وامثاله من كتاب الله تعالى يقول الله عز وجل ما جعل
الله عليكم في الدين من حرج انه يصح التمسك بالظواهر وان لم يكن يحصل منها الظن فان اعانة فهم المسح على المرارة ومعرفة من العموم
المذكور مع مشقة خفاء دلالته وعدم الظن منها لاستنباط الحكم المذكور اصلا اتى في دليل على ما ذكرنا فلعلك ان اعتبار الشهرة
ليس من باب الظن الخاص يقينا بقي اما ان يكون من باب الظن النوعي او التعبد العقلائي في العقل لا نامل ولا شبهة ان اعتبارها
باق هذين الوجهين كان فلا يعتبر مقيد المشي جمعا من عدم قيام الظن في خلافه مطلقا يقينا سواء كان مقيدا
من وجه ومطلقا من وجه اخر اعني مقيدا بعدم الظن المشكوك الاعتبار ومطلقا من جهة الظن الغير المعتبر كما عرفت اما كونه
غير مقيد بعدم الظن الغير المعتبر على خلافه كالقياس فلانا لم نجد من العلماء احدا يعمل بالقياس في مقابل الكتاب والسنة او طرحها
في مقابله وان كان غير عامل به من جهة حصول الظن منه بل لا نعرف ذلك من اصحاب القياس ايضا لانهم انما يعملون به حيث لا دليل
من الكتاب والسنة عموما او خصوصا كما هو المصرح به في كلامهم واما كونه غير مقيد بعدم الظن المشكوك الاعتبار على خلافه فظاهر
مما قررناه في رد الظن الشخصي من طريقة الفقهاء فان طريق سلوكهم في ابواب الفقه ثابت على العمل بالعمومات في مقابل الامارات
المفيدة للظن كالشهرة والاجماع والاستقراء بل الاجماع المنقول على مذهب جماعة من الاساطين وحديث زرارة في
خصوص قوله اذا جاءك من لم يجد حيث امره بذلك النبي في الرواية مرارا واخراجه منه مع ذلك لعدم ثبوت الاعتماد على
الظن الحاصل منها في مقابل الادلة الصريحة في اخراجه صريحا فان قلت قد جرت طريقة البعض كصاحب المدارك على عدم العمل
بالخبر الصحيح الاعلائي في مقابل الشهرة وعمل العلماء وتوقفه في ذلك لعدم ان الامر بين المشكل والاشكل حيث يقول في
مسئلة المقام غير مرة ان طرح الخبر الصحيح مشكل ومخالفة الاصحاب اشكل حتى مارد ذلك صريحا منه فاوجبه ذلك قلت ان هذا
ليس بعجائب ما ظنناه لان الدوران الامر بين الامرين المذكورين مقابلين احدهما العمل الفراغ من سند اللفظ الدال على الحكم
فيرجع من جهة تقييد اعتباره بعدم الظن المشكوك في مقابله وذلك من جهة التردد في تقييده باذكر فلا يدري انه هذا الظن
ويخالف الاصحاب وبين تنكب المشكل وطرح الخبر ويخالف الاصحاب والاخر قبل الفراغ منه فيرجع التردد
الدوران الى سند اللفظ الدال على الحكم وصحة صدوره وشمول الدليل المجهد في اعتبار الخبر على هذا التقدير وذلك لان الملا
فيه فحصه فيجعلهم يقول باعتبار الخبر الموثوق بصدوره من المعصوم بمقتضى ملائمة الاخبار عليه وصحتهم يقول باعتبار الخبر الدال
اثبات الباء تامة وذلك انه عبده وصاحب المدارك من شهرة الجماعة فان كان الذهب هو الاول فلا تامل في عدم شمول الدليل المعصوم
الموثوق بصدوره وصحة سنده مع ذهاب المعظم الى خلافه وعدم اخذهم بمضمونه وعن اعراضهم عنه يجب طرحه وعدم التعبد بسنده
لكونه خارجا عن موضوع الادلة فلا اشكال وان كنا لا نعمل بالشهرة ايضا كما مر بيانها بان الشهرة ليست بدليل ولكنها عند قيام الاجماع
فيبطلها في لا مشكل ولا اشكل وان كان المذهب هو الثاني فيتامل في مثل هذا المقام فان هذا الخبر الصحيح المنقول من طريق
العدول المبتلى باعراض الاصحاب عنه هل هو داخل في موضوع الدليل والاتيان خارج عنه وعلى التردد ظاهر اطلاق الدليل
حيث يصح الشمول ومن انه لو كان داخلا فيه لما كان الاصحاب اعرضوا عنه فيظن من اعراضهم بثبوت ضعف في سنده
عندهم وعدم تحقق مصداق العلم منه وهو خبر العدل الامامي فيرجع بين اخذه وطرحه الاشكل والمشكل فتردد صاحب المدارك

من هذه جهة فلذا ترى اندراجها لا تامل في صحة سنده كالكتاب والسنة المتواترين لا بد من امره بينهما اطلاق ان قامت الشهرة
وعلى الاصحاب على خلافه وحصل الظن بعدم تعويل في قبالة فاذا اطلق اعتبار التقييد المطلق والتقييد بوجود بعض الامارة كونها مستفادة
من باب الظن النوعي المطلق او التعبد المطلق فقد ترك ربما يقال ان مدار اعتبار الالفاظ على الظن النوعي دون التعبد المطلق
لان التعبد اما شرعي او عقلي والاول باطل غير معقول اذ لا جعل ولا حكم للشارع في اتباع هذا الدليل الالفاظ والا لم
تكن معتبرة في ما ليس للشارع مدخل في اعتباره كما في مجاري ادات العرف واهل اللسان والا لفاظ المتعارفة المتداولة
بينهم ولكن الا تكن معتبرة عند سائر اهل الملل والنحل ان كان المراد بالشرع شرعنا خاصة وعند منكري الشرع ايضا
كان المراد به الشرع المطلق مع انا نجزم باعتبار الظواهر عند جميعهم من غير ان يكون مستندهم الا حكمه لعدم ثبوت علم
منه فلا يقينا بل دل الآية الشريفة وهو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه على عدم كونه شرعيا
لان الارسال من جهة استقرار لغة القوم عليه واعتبار اسانهم فيكون معتبرا قبل الشرع فلا يمكن ان يكون امتنان
بحكم الشرع فلزم ان يكون حاصلا قبله ولا يتحقق مصداق الآية فان اريد من التعبد الشرعي ثبوت اعتبار طريقة
العقلاء من قبل الشارع فيرجع الى التعبد العقلي فنقول ان التعبد العقلي ايضا باطل لا يصح المصير اليه لان العقل لو
استفاد من اللفظ العلم او الوثوق او الظن بالمراد فعلا يصح ان يحكم باعتباره وصحة الاستناد اليه لانه حاكم
من المراد ولو بالكشف الظني فيترجح على الاخذ به الاخذ بروك ما عداه لوجود المزية فيه على غيره لوجود صفة
الكاشفية فيه دون الغير واما لو لم يستفد منه الظن بالمراد وتردد في كون هذا الفرد المخصوص مقصودا داخلا
فيه او خارجا عنه وتساوى الاحتمالان عنده لم يعقل وفي نظره فواضح انه لا يصح له الحكم باحد الظنين لعدم ترجيح
لاحدهما على الآخر فترجيح احد المتساويين من غير معقول في نظر العقل سيما وقد يكون دخوله في المراد مرجوحا بقيام امارة
ظنية على خلافه كالشهرة والاستقراء ونحوه مما يفيد الظن فعلا بخلاف ظاهر اللفظ فيكون تقديمه عليها والاخذ به
دون غيرها ترجيحا للمرجوح على الراجح وهو محال وباطل فاذا اعتبار الظواهر من باب التعبد لم يخلو اما ان
يكون عاما من باب الظن النوعي في الشريعة او امرين وبالجملة لا بد في حكم العقل بتقديم احد شيئين على الآخر من وجود
مزية فيه حتى يكون ذلك سببا لتقديمه عند العقل دون الآخر ولهذه العلة قالوا بان مفاد دليل الانسداد ومقدمته
هو حجية الظن في حق المكلف لا حجية الامارات وان لم تفد الظن لبدلها من حكم العقل كما لا يخفى فان قلت ان ما
اوردته على التعبد وارد على الظن النوعي ايضا لظهور استناده الى حكم العقل وفقدان المزية والمرجح فيه بل هو مرجوح
بالنسبة الى الظن القطعي الحاصل في مقابله سيما وان يكون مستفادا مما هو معتبر من باب الظن النوعي كالشهرة فانها
على خلافه على لا ريب في ان مطابقة الشهرة ونحوها للواقع اغلب من مطابقة الالفاظ له فوجود علة حكم العقل فيها
النوعي كونها غالبة المطابقة للواقع فالشهرة اشد غلبة مطابقة من الالفاظ وهذه مزية امر في مثل
الشهرة من الامارات الظنية مع قطع النظر عن مزية افادتها الظن القطعي فكيف تقول مع ذلك بكونها معتبرة من
باب الظن النوعي في نظر العقل ومقدمة على سائر الامارات الظنية مع عدم التعارض قلت فرق واضح بين المقامين
اذ حكم العقل بالتعبد بمفاد اللفظ من دون مزية غير معقول ظاهر ثبت بخلاف حكمه باتباع الالفاظ والامارات على
سبيل الكلية لافادة نوعها الظن لوجود مزية تقتضيها دون ما عداها فانه ربما يصح في حكمه ذلك ولذا ترى ان جماعة

من الفاضل

من الفاضل الفقيه في القوانين قالوا بان مفاد دليل الانسداد حجية الامارات وذلك لانه قال انه لو كان مفاده
حجية الظن لكان ذلك امرا شخصيا وجدانيا لانه الاعتقاد الراجح الحاصل في نفس الشخص فلا يمكن استنتاج
صنع الغير كونه مستفيدا منه امرا كليا بل يعتبر كونه دالا على الاخذ بما هو الغالب المطابقة للواقع فيكون موضوعه
اعتبار الامارات الشرعية المفيدة للظن فيكون امرا كليا يستفتى منه الضابط ونحوه مما علم وقوع المطابقة وعدم المطابقة
فيه وبين الواقع بتصريح الشارع فعلم انه يكون ما يثبت في نظر العقل واجبا في الشرع على نحو الكلية فيحكم بوجوب
اتباعه وان لم يوجد تلك المزية الملحوظة فيه في جميع جزئياته بخلاف حكم الاخذ العقل بالاخذ بشيء بعينه بخصوصه فانه
لا بد فيه من وجود المزية المخصوصة فتفاوتا فتعين ان يكون المبنى في البناء على الظواهر هو الظن النوعي لا الآخر
بعد كون الوجه في اعتبارها الظن النوعي امران احدهما ان ما من الامور المذكورة في وجه افادة الظواهر
الظن النوعي ومنشأها الذي هو عدم القرينة بعد الفحص مع انه احد الامور الثمانية واقويها في المنشأية
لا يفيد الظن النوعي ولا يليق ان يكون منشأ له فضلا عن غيره من الامور المذكورة وذلك لان البناء
على عدم القرينة بعد الفحص لو كان وجها في ذلك فالفحص من القرينة جزء للمقتضي فيه في لو كان المراد بالفحص
اعم من الفحص عن مظانه التحقيقي وغيره او كان المراد به الفحص عن مظانه التحقيقي وكانت تلك المظان
موجودة باقية بايدينا بحيث كلما اردنا الفحص فيها اعتنينا ذلك يمكن ان يكون عدم القرينة بعد الفحص وجها
فيه لان عدم القرينة بعد الفحص عن مظانه موجب للظن بالمراد فيه واما لو لم يكن الامر كذلك بل المراد
من الفحص هو الفحص عن مظانه التحقيقي مع ان مظانه التحقيقي غير موجودة بايدينا بضياع اكثر الاخبار
وتلفها واختفاء كثير من القرائن والآثار بسبب طول المدة وقلة العناية في حفظها من ارباب الملل المختلفة
وتضييع المعاندين وعليه فلا يتحقق المقتضي بالفحص في تلك الكتب المتداولة والاخبار الموجودة اذ لعل
القرينة كانت موجودة في ضمن تلك الاخبار التالفة فلم تصل الينا فلا يكون عدم القرينة بعد الفحص موجبا للظن
النوعي وثانيهما فان قلت ان ما ذكرته من عدم وجود المظان التحقيقية للفحص بضياع اكثر الاخبار وتلف كثير من
الآثار وعلى وجود المخصصات والمقيدات فيها يجب ايضا الينا بسبب تلفها انما يأتي فيما مر سابقا في باب الفحص
وغيره مرارا من ان العلم الاجمالي بوجود المخصصات انما هو مخصص بكونها في ضمن تلك الاخبار الموجودة بايدينا
اذ لعل التالف منها انما هو من غيرها هو متعلق بالاحكام من الاخبار الواردة في فضائل الائمة عليهم السلام ومثالب
اعدائهم وغيرها من القصص ونحوه فلو سلم كونها من متعلقات الاحكام فلعلها كانت من قبيل المكررات
وليس فيها مخصص اخر ومقيد لتلك المخصصات الموجودة على سبيل العام بحيث يكون تلك الاخبار التالفة واخلة
في اطراف الشبهة بل هي خارجة عنها وبعد ما اجبت فيما مر من شبهة من الاشكال في وجوب الفحص لعدم كونه سببا لرفع
اجمال العام لعدم امكانه في بعض اطراف الشبهة وهي الاخبار التالفة لما ان وجود المخصص المعلوم اجمالا مردد
بين ان يكون في ضمن تلك الاخبار الموجودة او في ضمن الاخبار التالفة فلا مرية في اجمال العمومات فيتعارضان على نحو
المطلق تخصيص كل واحد بين من دون مرجح وكان الفرق بينهما موجودا وان كان غير مقتضا لهذا الاعتبار فيه لتنظر وجهين
الخلل في ذات العام انما كان في وجوب الفحص وهو كان متفرعا على العلم الاجمالي بوجود المخصص والعلم الاجمالي

لما كان متصلا في تلك الاخبار الموجودة ومستقرا بطريقها لخروج ما عداها من اطراف الشبهة على ما حقق في محله فيكفينا
بوجود الخصص وتلك الطرق من عهدته بالخصص حتى تلك الاخبار الموجودة كما هو لازم انحصار اطراف العلم الاجمالي
فيها هو مستقر لها العلم الاجمالي بالخصص فيها الا من ان يكون على وجه يوجب الظن بوجود المخصص في ضمن غيرها ام لا بل
يكون شكا مرددا وجوده احتمال تعلق الظن بالخصص في ضمن الاخبار التالفة لا بناء انحصار اطراف الشبهة في العلم الا
بالاخبار الموجودة اذ المدار في تنجيز على بقاء العلم الاجمالي فيها مع غض النظر عن الاخبار التالفة
هو موجود في المقام وان حصل الظن بوجود فيها ايضا ولكن الظن غير موجب لوجوب الخصص لعدم كون المنشأ فيه العلم
الاجمالي الذي كان هو السبب في وجوده ولا هو سبب لدخولها في اطراف الشبهة بل الحاصل ان انحصار العلم الاجمالي
الاخبار الموجودة وتعلق الظن بوجود المخصص في غيرها امران مختلفان فيها جهة اخرى لا منافاة بين انحصار
العلم الاجمالي في تلك الاخبار الموجودة وخروج ما عداها من اطراف الشبهة وسقوط العلم بالخصص فيها وبين تعلق الظن
بوجود المخصص فيما عداها وذلك لان العلم الاجمالي بورود المخصصات لعمومات الكتاب والسنة انما هو بالنسبة
في هذه الاخبار الموجودة ووجدان هذه المخصصات الموجودة فيها او لا علم لنا بورود مخصص غير هذه المخصصات
حتى يوجب الخصص عنده في ضمن غير هذه الاخبار ويكون سببا لاجمالي العمومات بتلفه وعدم وصوله الينا مع تلك الاخبار التالفة
فان مدار الخصص وعدمه على ثبوت العلم الاجمالي وعدمه وقد علمنا بزوال العلم بالخصص في هذه الاخبار ووجود المخصصات
فيها ان ثبوته انما هو فيها وان غيرها خارج عن اطراف الشبهة فيها ذلك كان ما اختلفا زال العلم الاجمالي بالخصص فيها
مع انه زائل بعدمه ومع ذلك لا بناء تعلق الظن بوجود ما فيه من جهة ما نقل من تلك الاخبار الكثيرة وكثير من الاصول المعتبرة
والكتب المعدة ونرى ما نقل من ان زرارة قد كان حافظا لخمسين الف حديث وجماعة اخرى من اصحابه حافظين
لكذا وكذا ما يقرب من العدد المذكور من نحو اربعين او ثلثين الف حديث مع ان حاجة ابدينا لا يبلغ نصف
ذلك العدد سيما بملاحظة طول المدة وضعف السنة واختلاف اهل الحق في كل ناحية ومكان وعدم تكلمهم
من اظهاره في غالب الاوقات فان ثبوت الظن غير مستلزم لدخولها في اطراف الشبهة ولا موجب للخصص فيها ايضا
اذا السبب كان فيه العلم الاجمالي دون الظن فلا دليل على وجوب مراجعته حتى يجب الخصص بسببه وان شئت زيادة التوضيح
فنقول مثاله وهو انا نفرض ان هنا قطيع غنم عدته عشرون وقطيعا آخر عدته عشرة وعلمنا اجمالا بان في جملتها
مال الغير وحراما فتبعنا العشرين فوجدنا اخذ منه مال الغير على التعيين فقد زال بذلك عنا العلم الاجمالي
المذكور وانحل الى العلم التفصيلي بالنسبة الى الخمسة والشك البدوي بالنسبة الى الخمسة عشر منه والاتمام القطيع الآخر
الذي هو العشرة فلا يجب الاجتناب عنها بعد ذلك ولو حصل لنا الظن من قول عدل او اخبار مخبر بان في ضمن العشرة
مال الغير وحراما ايضا لعدم وجوب مراعاة الظن اجمالا عن المستند وكذا لسببا غير جيد بل فيه اولى لان العشرة
التي هي بمنزلة الاخبار التالفة داخلة في اطراف الشبهة ابتداء حقيقة بخلاف الاخبار التالفة فانها خارجة عنها لعدم
دخولها فيها من اول الامر لانحصار العلم الاجمالي في تلك الاخبار الموجودة لوجود مدار العلم فيه وهو قطعه فيها مع قطع
النظر عن تلك الاخبار الخارجة كما حقق في محله فان قلت سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان المنشأ في الظن الشخصي هو
الامر الخاص وهو عدم القرينة بعد الفحص حتى يكون الفحص جزءا من المقتضي وذلك لان الكلام اعم من حيث

لزوم الفحص وغيره كالالفاظ الواردة في مقام المخاطبات وما هو من قبيل التأليف فكيف يصح ان يكون ما هو لازم
لمورد خاص ان يكون داخلا في منشأ الظن النوعي وجزءا من مقتضيه مطلقا قلت ليس المراد انما تكون
جزءا من المقتضي مطلقا بل كونه جزءا منه فيما يحتاج الى الفحص المهم في المقام هو تشخيص المنشأ فيما يحتاج الى الفحص ولا
يحصل الظن في الالفاظ الا به لعدم تحقق المخاطبات الشفاهية في مقام وعدم تحقق ما هو من قبيل التأليف
من الكتاب والسنة فكل ما يحتاج الى الرجوع اليه يحتاج الى الفحص ولا يحصل الظن منه الا به سواء وجب فيه
الفحص كما في مقامات العلم الاجمالي او لم يجب كما في غيرها مما يظن بوجود المخصص له في ضمن الاخبار التي لم يعمل
بها بيان وحصول الظن بالمراد من اللفظ ايضا موقوف على الفحص وبدونه لا يحصل ومع ذلك فيجتمع
عندهم فهو جزء من المقتضي على هذا في هذا الموردين مع انه غير ممكن الحصول ومع ذلك فظاهر اللفظ متبع
عندهم وهذا ينافي كونه من باب الظن النوعي اذ المعول فيه على افادة الظن شخصا ووجود المقتضي لها لا يتبع
منها مانع وهنا المقتضي غير موجود فلا يفيد اللفظ الظن بالمراد طبعا قبل الفحص كما هو واضح وثانيهما ان وجه
حكم العقل في اعتبار الظواهر من باب الظن النوعي هو ان الالفاظ لما كانت غالبة المطابقة للواقع ومرادا المتكلمين
متابعتها ويتبع الاستناد اليها وان منع منها مانع احيانا اذ ذلك لا ينافي حكم العقل بحجية باعتبارها نوعا وغلبتها
على غيرها عند المتشابهين لكن موجبا لموانع من الامارات الخاصة المفيدة للظن ضعفا او المانعة من استفادة
الظن من اللفظ وان لم تفد بتبعيتها الظن بالاصل عند التشابه [illegible]
جانبه وحكم العقل بعدم الوجوب يشكل في مقامين احدهما ما لم يتحقق فيه الفحص من المظان الذي هو جزء المقتضي
لعدم تحقق العلة حكم العقل بعدم وثانيهما ايضا بل بما يكون هو غالب المطابقة للواقع ايضا بل ربما يكون الحاصل
الغلبة مطابقة له من الالفاظ كالشهرة والاجماع المنقول ودعوى الاختلاف والاستقراء ونحوها فان هذه الامور
اذا حصلت في مقابل اللفظ العام فانه اما يفيد الظن بخلاف العموم فيكون سببا لعدم حصول الظن منه او يفيد الظن
بخلافه لعموم كما هو الغالب لقوة الامارة في افادة الظن وضعف دلالة العموم في اقتضاء هذا الظن سيما بملاحظة
ما اشتهر انه ما من عام الا وقد دخله التخصيص وما من مطلق الا وقد ورد عليه التقييد ومع فيشكل حكم العقل بتقديم اللفظ
على الامارة لانه اما ترجيح لاحد المتساويين على الآخر او ترجيح للمرجوح على الراجح وكلاهما مستحيلان في نظر العقل بل
اللازم من اعتبار الالفاظ بسبب العلة المذكورة في استنباط مرادات الشارع اعتبار الامارات المذكورة ايضا لوجود
العلة فيها وهي غلبة المطابقة للواقع فيها ايضا بل وجود العلة فيها اشد لاغلبية مطابقتها من الالفاظ وهو ان الكتاب
والسنة كما عرفت فان قلت ان مرجع الامارات القائمة على خلاف الظواهر انما هو على الموانع ووجود المانع غير
مضر في اعتبار الظواهر بالظن النوعي قلت هذا الكلام ظاهري خال من التحقيق لعدم مضرية المانع عندنا بالنسبة
لو كان مستقيما العقل اعتبار الالفاظ على نحو التنظير بحيث يكون العقل مرتبة فيها الحكم باعتبارها كذلك دون ما
عداها من الامارات المفيدة للظن نوعا كالشهرة او شخصا كالقياس والاستخارة ونحوه لوفاء الظن في
وحكم العقل كذلك غير معلوم بل معلوم العدم لعدم مرتبة للالفاظ على الشهرة بعد كون كل واحد منهما مفيدا للظن
طبعا سيما مع حصول المعنى الظن شخصا من الشهرة دون اللفظ ولعدم مرتبة له في مقابل ما افاد الظن شخصا كالقياس
وان كان غير مفيد له بالطبع بل ان ده الفاق اذ الرجحان الحاصل بالمراد منه غير حاصل من اللفظ اضعاف من الزائد عليه

واحد من هو

سيما مع ما ذكرنا من ان مع ضعف الاجماع

وان الجماعة اعرف من الحقائق
حتى ان بعضهم انكر وجودها او
ما لها على اعتبارات مر

ومن المعلوم ان العقل ما لم يحصل عنده مرتبة زائدة في الشيء لا يصح ان يحكم عليه بالشيء من بين المحتملات فضلا عن
تحقق مرجوحيته عنده كما اشرنا اليه فعلم ان حكم العقل لا يصح ان يتعلق باعتبار الظن اذ كليه ما لم يتحقق عنده الرجحان
بخصوصه واقل مراتبه كون اللفظ مفيدا للظن بالمراد فلا فان المرجح اذا كان هو العقل فلا بد ان يكون حكمه
على طبق ما استفاد من دليل الاستدلال الذي هو حجية الظن بخصوصه من دون نظر الى الامارات المخصوصة لدى ما
او تخصيصا لاعتبار الطريق فيها على هذا التقدير فكما لا يصح اعتبار كون صفاته البرهان المذكور حجية الامارات ايضا كما مر نقل من المحاكم
ما ذكرنا فكذلك هنا فظهر من ذلك بطلان قول من قال بان مفاده حجية الامارات ايضا كما مر نقل من المحاكم
الحلي وغيره وبالجملة ليس لاثبات الظن النوعي صورة العقل سبيل اصلا خالطا هو كون الظواهر حجة من باب التعبد وان
كان الاثبات في نفسه صحيحا الا انه يكون بان يقال بثبوته لا بالمعنى المتقدم وهو اقتضاء العقل الاخذ بظاهر اللفظ
وجعله حجة في ارادة المراد منه بل بمعنى ان العقلاء لما خالطوا اعتبار الالفاظ فنحن ايضا نعتبرها في ذلك والوجه
الذي يمكن ان يقال في ذلك هو ان النوع الانساني لما كانوا محتاجين في تفهيمهم وتفاهمهم الى الالفاظ كثيرا ما في بيان
مطالبهم المتعلقة بالمعاش والمعاد ونظرا الى الاسباب الكاشفة عن المرادات ولم يجدوا مثل الالفاظ اتم فائدة
واعم عائدة مع ما فيها من سهولة الامر وقلة الكلفة فوضعوا الالفاظ واستعملوها في مقام المحاورات وجعلوها
كواشف وامارات لبيان المرادات وتفهيم المطالب والحاجات لما اراد فيها من وجود تلك المرتبة التي لم يبلغ غيرها
فلاجل تلك الحكمة اخذوها اخذا وبنوا اما عداها من الاسباب الكاشفة من الافعال والاشارة وغيرها في مقابلها وارادوا
تخصيص بها بدل وان كانت يوجد فيها صفة الكاشفية ايضا احيانا فاذا اراد ذلك منهم وانهم لسلوكون بعد الاسبل
والطرق هذا الطريق فيحصل اتباعهم في ذلك واقتفاء اثرهم في سلوك تلك المسالك من دون مراجعة العقل في تلك المسالك
بل بمجرد التعبد المحض والتبعية الصرفة لما رايا انه كان لا يمكنا الخروج من سبيلهم واجراء امر تراجيدهم وطريقهم
وفي الحقيقة هذا يكون الاتباع فيها واجماعهم على العمل بها لا توجيه لكيفية العمل وعدم صحة الاستناد اليها
بالجملة الظاهر في ذلك يحصل بعد ما لم يستند الادلة المتقدمة من بناء العقلاء وطريقة العالم واجماعهم والاجماع على حجيتها
فلا يحتاج بيان الوجه ومنشأ الاعتبار فيها مع ذلك يصح ان كونها صغيرة من باب الظن النوعي او التعبد العقلائي
قليل الثمرة بل عديم الجدوى كانه اما ثمرة مقام التعارض كما اذا تعارض اصالة الحقيقة مع اصالة عدم التخصيص فان
قلنا بانها من باب الظن النوعي فالحكم بالاجمال وكذلك ان كانا من باب التعبد وان كان احدهما من باب الظن النوعي
والاخر من باب التعبد فالاول مقدم على الثاني لكونه بمنزلة الدليل والثاني بمنزلة الاصل ولكن تحقق هذا كون تلك
الاصول صغيرة من باب الظن النوعي او التعبد فلا ثمرة الفائدة الثانية انه قد علم مما ذكرناه في معنى الفائدة المتقدمة انه
اذا شك في وجود القرينة فلا تامل في اعتبار الظواهر بعد الاستناد اليها فهل يكون صغيرة عند الشك في قرينة
ايضا ام لا وذلك كما اذا وقع كلام من المتكلم وكان ثم صدر منه كلام او كانت هناك حالة يشك في اعتماد المتكلم عليه
وجعله قرينة على خلاف ظاهر اللفظ او ارادة المجاز منه وان كان في الظن مساويا والظن بالحقيقة كان المجاز المشهور
فالذي يعلم من كلام جماعة منهم صاحب المعالم والمحقق الخوانساري ان الحق هو الاول كما يظهر ذلك من كلام صاحب المعالم في باب
تعقب الاستثناء الجمل المتعددة فانه اختاره بالقدر المتيقن وهو صورة الاجمال الاخيرة وجعل الجمل المتعددة ظاهرة
في ارادة العموم ومن كلام المحقق المذكور في ما اذا تردد كلام المتكلم بين حمله على الحقيقة او المجاز المشهور على ما حكي عنه

ويمكن صرف الكلام الى المحقق الخوانساري لما ذكر انه من التخصيص في جميع الجمل كما لا يخفى منه

من حمله على المعنى الحقيقي فانه قال في شرح الدروس في ومن قال في باب تعقب الاستثناء الجمل المتعاطفة بعود الى
الجميع بان اصالة الحقيقة بالنسبة لها دليل على اعتبارها وحجيتها بحيث ينفع في مثل المقام لان الظن الثابت
حجيته ما هو ظاهر ومنطوق بالنسبة الى العام بالاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت انتهى كلامه وهذا الكلام منه
يستظهر منه بالنسبة الى اعتبار الظن الشخصي في المعنى حالة الحقيقة ولكن لا يبعد ان يكون اعتبار الظن في ما اذا قام
في مقابله ما يحتمل كونه قرينة لا اعلم وجود كونه موقوفا في عدم الاستثناء الى الجمل المتاخرة لا يكون دليلا مع قوله بالظن الشخصي فان
التوقف المذكور حاصل من جماعة في التعليق بغيره وعلى تقدير وبالجملة الحق في المقام التفصيل بين الكلام
المتصل المستقل فالتوقف في العدول الى الاستثناء والمنفصل المتصل لفظه فان القدر المتيقن جوهره الا الجمل الاخيرة وان غيرها
لم يتحقق ظهوره في الا الرجع الى الاخيرة دون الجمل والعمل باصل الحقيقة في الثاني كما اذا قال اكرم العلماء ثم بعد زمان
قال لا تكرم زيدا فيشكل في انه هل يرجع العلماء وانه مخصص للعلماء العدول ام لا فيحكم بالعموم وانه مرجع الى العلماء بحمله على الحقيقة
العموم وربما يفصل بين الامارة المعتبرة وغيرها فيتوقف في العدول دون الثاني وفيه منع التفرقة اذ المرجع الى الظهور الحجة وبينه
الى المقيدين مع حد سواء اي اذا قد ورد في باب العام والخاص في زرارة يرجع اجمال المجمل الى اصالة الحقيقة في العام كما اذا قال
قبل لعن الى بني امية قاطبة ثم شك في زيد انه من بني امية فيصح الحكم العام بالنسبة اليه ام لا فالعمل بحال الحكم في غير
العام وظهوره كمن نزلا من منهم الفائدة الثالثة هل يجوز تخصيص الكتاب بالخبر الصحيح الخاص عن قرينة المجاز ام لا

ومن جملة الظنون المستثناة من حرمة العمل بالظن الظن بأوضاع الألفاظ أعم من أن يكون حاصلا من قول اللغويين
أو الشهرة بين أهلها أو قول فقيه واحد أو غيره فالمعروف بين الأصوليين حجية ذلك الظن وإن أريد حصل الإجماع القطعي على حجيته
فإنهم ذكروا الاستدلال على قبول الرواية بأن حقيقة الظن الحاصل من خبر عدل معتبر هذه بباب الألفاظ والظن بالأوضاع
سواء في الحقائق والمجازات ظن من حقيقة وجه مجاز حصل الظن بكون الألفاظ ظاهرا أو مستعملا فيه فقول أهل اللغة حجة مستقلة
وكذا لو تعارضت الشهرة كون لفظ معروفا للصعيد أو مركب الصعيد بها ولكن ورود الظن ومن جملة ما يدل
الألفاظ التي ليس لنا طريق إلى العلم بمعانيها بالمراجعة إلى أهل اللغة ومحاورات أهل اللسان كلفظ الصعيد ونحوه فإن أهل
النزاع جميعهم وإن اختلفوا في إثبات حجية قول أهل اللغة إلا أنهم يثبتون حجية الظن بأوضاع الألفاظ بالمراجعة
إلى محاورات أهل خبرة جميع محل النزاع في المقام وذلك لكون معنى الظن بأن هذا هو الموضوع له لا غيره وهو معنى الوضع والمراد وثم
ونحوها من الحروف وكذلك الجمل الشرطية مع السببية المنحصرة وكذا دلالة أول بين الدلالة على معنى الحروف فإن الحروف
مدلول إلى الحروف وتتبع محاورات أهل اللسان لإثبات ذلك يسمع فيه قول أهل اللغة مطلقا بمعنى أن يكون
الألفاظ فإن الحمل عليه فيما عدم إنما هو قول أهل اللغة حتى أنهم يحكمون عليه على أقوالهم عند مجاورة الألفاظ
فإن بناءهم في ذلك على أنه إن توافق قول أهل اللغة في بيان معنى لفظ أو صح الصحيح وسكت الباقون فيتبعون عندهم
الدفعة به وإن تعارض أقوالهم فإن كانت النسبة الاتفاق فإذا قال واحد بأن معنى الحيوان الناطق
أو بأن معناه الناطق فهو بمنزلة الاتفاق وأما إن كانت النسبة بالتباين فإذا قال بعضهم بأن الحيوان
الناطق والآخر بأنها موضوعة للحجارة ساكتا عن الآخر الأول أو صريحا فيه فالاشتراك اللفظي وأما إن
كان ما قاله فإن كان مرجع أحدهما إلى عدم الاطلاع فالمثبت مقدم وإن كان مرجعه إلى الاطلاع على العدم فيقع التعارض و

ثم

وعلى التقدير ويرجح ما كان الظن معه أقوى أو معتضدا بالشهرة أو كان قائله أكثر أو أحذق وخبر بقاء على الآخر إذا كان
المصرح بأحدهما عربيا والآخر عجميا فيقدم الأول مع اتحاد الكونه في جملة أهل اللسان ولذا يقدمون قول الجوهري مع قول
الفيروزآبادي عند التعارض وإن لم يوجد المرجح فيتوقف أو يعمل على الاشتراك اللفظي مع اختلاف المقامات إلا
أن يظهر من قول أحدهما ما يشعر بكونه مستعملا بالمعنى بقوله وقد يستعمل وغيره وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه
فالمثبت مبين في الحكم بالاشتراك اللفظي كما إذا قال أحدهما بأن الهاء معناه الصوت المطرب والآخر بأنه ترجيع الصوت
وإن كانت النسبة بينهما العموم المطلق كما إذا قال بعضهم بأن الصعيد موضع لوجه الأرض والآخر بأنه التراب فيحمل
المقيد على المطلق عكس الأحكام الشرعية فإن فيها يحمل المطلق على المقيد لما مر وهنا المقيد على المطلق وذلك لأن مرجع القول
إلى الاطلاع والثاني إلى العدم إلا أن يظهر من حال الثاني الاطلاع إلى العدم فلا مرد من الحمل على الرقبة ثم قول من
صرح بالمطلق لأنه مصرح بالمقيد مع زيادة فلا تنافي فيجب حمله عليه وبالجملة إذا كان عند بينة محققة الاجتماع في الأسباب المذكورة بعضها
الظن وإن الأسباب لكن يتحقق الظن على الأول منها من قول أهل اللغة ومحققة الاستناد عليه وعدمه وإن كان ظاهرا قوي الأسباب المذكورة فإن
لم يكن معتبرا فالثاني بالطريق الأول فتحصل فيعرف أن الأمور يعلم بحجية بل من الإجماع عليه ما قد سمعت من الجمهور بل
عنه بل يحكى عن استدلال وعن إجماع المسلمين على ذلك فإذا ثبت حجية ذلك الظن ثبتت حجية الظن بالمراد الاستعمال الظن بأوضاع
فيستدل بحجية الظن بالحقائق والمجازات فيستدل الظن بالمراد على حجية الظن بالمراد الاستعمال لا بالعكس كما صنعه بعضهم فإن بعض الأصوليين
قال إن حجية الظن بالمراد وكونه مجمعا عليه مما عرفت فيما سبق يستدل به على حجية الظن بالأوضاع وكونه مستدلا به وهو خطأ منه لأن
الظن بالمراد معتبر إذا كان ثابت الوضع وبالجملة لا يجوز إذا تحقق الوضع وثبت محققة الاستعمال مع الأسباب المذكورة لتقييد قول
أهل اللغة وغيره وعلى كون اللفظ موضوعا للمعنى بأحد الأسباب المذكورة فيصح الاستدلال على الظن بالمراد أيضا منه باتفاق منهم لأن
الظن بالمراد معتبر إذا كان ثابت الظن بالوضع حتى يكون الظن بالوضع معتبرا فيجب عطف على المستدل بالدليل عليه لما مر وأيضا
يصح أن يكون مستند القول المشهور وجوه منها ما استند إليه الإجماع وتقريره أنه قد استقرت طريقة العلماء على الاستدلال
استقرت طريقة أصحاب الأئمة في الرجوع إلى أقوال أهل اللغة وتصانيفهم وكان ذلك مرجعا عندهم وانتفاع على
عصر وعصر إلى الأحكام الشرعية ومنها ما لغات العرب وأنها طريقة أدلة الواقعة في الكتاب والسنة وغيرها ولا يكون ذلك منكر
عند أحد منهم ولا بأس مستقرة بل كذلك كانت طريقة أصحاب الأئمة وفي زمانهم في العصور وفي زمان غيرهم فإن لا زال الأول يرجعون إلى أهل اللغة
فإن كانت موافقة لأرباب الصادقين عليهم السلام مع أن الأئمة عليهم السلام كانوا يطلعون ولا يسكتون فكان تقريرا منهم على العمل بالمعنى

[illegible] اخر للاعتبار اقوالهم وآراء الاجماع وفي صريح تحقق الاجماع حتى المدقق الشيرواني حيث قال ان الظن المعتبر في حجية قاعدة
اعتبار القطع في الاصول بالاجماع حيث لم يزل العلماء كانوا عليه يعولون على نقل الاصحاب في اللغة لا كالمدين والاصحاب ولم ينكر ذلك
احد عليهم من العصر السابق والاحق هذا ذلك اجماعا وكما عن المحقق السبزواري انه قال في مراعاة المحقق المراجعة الى اهل
الصناعات المباشرين في معرفتهم الباحثين في صريح فيما يحتمل نصا عليهم ما اتفق عليه العقلاء كما عليه درهان وفيه نظر لان
ما ذكروه من مراجعة العلماء واصحاب الدراية [illegible] الى كتب اهل اللغة واقوالهم وان كان حقا الا انه غير مثمر في حجية
مركون الظن الاصلي حجة في استنباط الاحكام الشرعية ومعول عليه في البناء عليه حيث يكون [illegible]
[illegible] الحكم مخالفا للاصل ومن الاحكام الدراية ولا كثير غير مستند الى الاصول واحق المستند [illegible]
طريقة الشيخ وغيره في عبارات الكثيرة والسنة وغاية السيد المذكور مستند في ما يقول اهل اللغة وذلك لان استقرار [illegible]
على الرجوع اليه في مثل المقام والاكتفاء به والاعتماد بمقتضاه والتعويل على طبقه غير معلوم لان وجوه [illegible] الاصحاب
فقهيا فتى في موضع واحد مراوا الى الدراية باستناد قول اهل اللغة فقط واثبت به على الرأس وعلى
فكيف يجري استقرار بناءهم عليه وعلى اعتبار الظن الاصلي حكم غير الاصل المعتبر مع اقوالهم فيه [illegible] ذلك السنن
والكتابة واعتبار المطلق الظن فيه لا يدل ذلك ولكن ذلك خارج عما نحن فيه مع انه يحتمل ان يكون رجوعهم اليها انما هو في [illegible]
العلم في اقوالهم لسبب تعاضد صدورها مع بعض بعضا مع انضمام قرائن اخر اليها وكان قوة ظنهم من ذلك عما لم يحصل من اقوالهم
من حيث هي ولو لم يكن معارضة فضلا عن صيرورة تعارض اقوالهم فان اثبات اعتمادهم عليها من حيث هي [illegible] على
ان مراجعة اصحاب الدراية وغيرهم الى اقوال اهل اللغة في موضع المنع سيما في الاحكام الشرعية وان سلم فيحتمل ان يكون من جهة
الرجوع اليه وجزء نظم القصائد ونثر الخطب وغير ذلك من الاشعار العربية وتحصيل الادبية فانها زينة المراد وحسن الحصول
وقوة انظار الادباء والفضلاء ولعل ذلك لان سببا للاشتهار كتب اللغة فان اعتمادا سيما السلاطين منهم كانوا يشتهرون
اشتهارا تاما بين الادباء وكتب الادب والعارفين باللغة سيما من الناس فانهم من الذين نشروا ذلك وعلموا
عليه الجماعة الظاهر لا غير اصلهم الغاسدة لعموم البلوى فان الناس يتقربون اليهم بذلك على الجواز وغيرها وفي ذلك
يظهر ان سكوت الائمة عليهم في حق اصحابهم وشيعتهم في ذلك لا يكون تقريرا ودليلا على حجية الظن المستفاد منها وما يؤيد
ذكرنا من عدم استقرار طريقة على ما ذكره انا نرى انه ليس مراوا الى الدراية حتى يعتمد عليه في اللغة يحتاج
فهم معانيه الى تتبع كتب اللغة وذلك لان جميع الالفاظ الموجودة في ادلة الاحكام من الكتاب والسنة انما هي من الالفاظ

المتداولة

المتداولة التي يعرفها كل من كان له ادنى ممارسة بلسان العرب ولغتهم فمن ان احتياج الى المراجعة الى الكتب اللغوية
والاعتماد على الظن الحاصل منها بل يستبعد في فهم معاني الاخبار والادلة انما هو العلم الحاصل من مراجعة العرف ومحاورات اهل
اللسان حال الظن وان كان فهم المراد متوقفا على معرفة الاسباب الاخر ولكن معانيها معلومات الفاظها معلومة لدى اهل العرف
ولا يحتاج فيها الى تتبع اقوال اهل اللغة لوجوه ولا يتوقف اتمام الحجة الا على اصلها واما غير الاخبار والادلة الواردة
في مقام بيان الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة الواردة في مقامات اخر من الصلح والعقود والعقود والخطب
والاحتجاجات وغيرها فمن كانت ربما يحتاج في تفسيرها وفهم معانيها الى المراجعة الى كتب اللغة كما صنعه [illegible]
وشراح الاخبار والاخطب الواردة عنهم عليهم السلام في شرح البلاغة وغيره الا انها خارجة عن محل بحثنا فيه ولا يكون دليلا عليه اذ
تفسيرهم ذلك بمقتضى اقوال اهل اللغة لا غير فيه ولا يكون ذلك بسبب الدراية [illegible] حتى يكون دليلا على ذلك فان
تفسير القرآن على ما قاله اهل اللغة لا محذور فيه على كيف ولا يدل على اسناده الى الظن فيه فيقال ان التفسير الذي [illegible]
مصدره قول اهل اللغة دليل على جواز الاستناد اليه والا يلزم ان يكون حراما مع ان شيخنا اجل من ذلك اذ لا تامل [illegible]
هذا الخبر الجليل لما ذكرناه مع ان حصول الاكتفاء منهم في تفسيرها في مقامات الاحتجاج الى اللغة باقوال ارباب اللغة
يعتمد عليها في مقام العمل والفتوى في مقام اثبات الاحكام الدراية غير معلوم وغير ثابت وطريقتهم حتى يكون في ذلك [illegible]
وغير ذلك من المقامات [illegible] لا يكون شيء من المطلوب يوجد في الرجوع ومنها ويدل الاستناد [illegible]
وتفسيره انه لا ما عرفه الى استنباط غالب الاحكام انما هي الالفاظ فانها هي المعول عليها في مقام الدلالة والاستفادة
والدرية ان غالب الالفاظ لم يثبت معانيها بطريق القطع والتواتر بل انما طريقها الاجتهاد في اهل اللغة فاذا لم يعلم
يقينا مع بقاء التكليف بالاحكام فلا بد من العمل بالظن الحاصل من تلك الالفاظ والاستناد اليه في استنباط الاحكام الشرعية وفيه
نظر ظهر وجهه مما مر من ان الالفاظ الواردة في مقام بيان الاحكام الشرعية غير محتاجة الى التفسير في كتب اللغة في فهم معانيها
المتداولة بين سلوكه عند العرف واهل اللسان ووصلة ذلك الينا جيلا بعد جيل بتوسط طوقهم على وجه لا يعتريه ريب
فاسدة وباب العلم بالنسبة اليها غير ثابت بل ثابت العدم فلا مرجح للعمل بالظن فيها في هذه الجهة فان قلت لعل
المراد من تلك الالفاظ معلوما بمقتضى العرف فلا يلزم معلومية الحقائق والمجازات منها وتفسير بعضها مع بعض [illegible]
الاكتفاء في ذلك قلت اولا ان كتب اللغة غير كافلة لبيان ذلك وتفسير بعضها عن بعض على وجه التحقيق وثانيا
لو سلم فنقول ان ذلك المراد غير محتاج اليه بعد فهم المراد وحصول العلم به لان ذلك الاثرة فيه كما ذكره [illegible] اول البحث فان [illegible]

وفيها ما ذكره بعضهم وهو ان قول اهل الخبرة في كل صناعة وفن مما يعتبر عند الناس ويعملون به وذلك على الاشياع
بينهم فيما وجدنا ويترتبون عليه الاثار والاحكام كقول الطبيب والمقوم وغيرهما وهذا يقتضي الاعتماد بقول اهل
اللغة ايضا لكونهم اهل الخبرة في فنهم وقد تقدم ان الكتاب في ضمن الوجه الاول عند قول المصنف الخوض
وفيه انه الدليل يخصه بل على اعتبار قول اهل الخبرة سيما اللغويين منهم في الاحكام الشرعية مع ان اعتبار قولهم اما
في باب الرواية او الشهادة والدليل على الاول فانا لم نجد احدا اشول على قول اهل الخبرة بهذا الوجه وكذا على الوجه الثاني
حيث نمنع اولا كونه في باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه ولعدم وجود الجهة فيه وثانيا لو سلمنا فلا نسلم اعتبارها في قول
اهل اللغة لاعتبار العدالة فيها وهي مفقودة في اكثر اهل اللغة مع ان قول الشاهد ولو كان عدلا انما يعتبر في الموضوعات
الصرفة لا الموضوعات المستنبطة في معاني الالفاظ والكتاب والسنة واما اعتبار قول الطبيب ان كان لاخراج نائبه
جهة دفع المضرة المظنونة من قوله فصحيح لكنه قوله الموضوع للحكم الشرعي الذي هو وجوب دفع الضرر المظنون ولا يجب ذلك
بعد اتباع قول الطبيب المتفق ولا يفرق فيه بين المسلم والكافر فلا وجه لقياس قول اللغوي عليه ومنها
دليل الانسداد المقرر في الاحكام وتقريره ان باب العلم منسد الا الاحكام الشرعية مع تعذر التكليف بها يقينا فالمتعين
في العمل بالظن من اي سبب حصل ومن جملة الاسباب قول اهل اللغة لان الظن الحاصل منه بوضع الالفاظ لمستنبط الظن بالاحكام
فيجب اعتباره وفيه اولا ان باب العلم غير منسد في الالفاظ وفهم مرادات الشارع كتصديق سائر الامور فيجب
نفي الاهمال الظن فيه وثانيا ان الادلة لا تدل بهذا الوجه وان سلم كونه صحيحا ولكنه خروج عن محل التكلم اذ المقصود اثبات
حجية قول اهل اللغة من حيث الخصوصية وهذا الدليل ان تم فانما يثبت حجية باب الظن المطلق فيكون خارجا عن موضع النزاع
فتنقض من جميع ما ذكرنا ان الظن بالوضع في الحقائق والمجازات ليس بمعتبر لعدم الدليل عليه وان حصل من قول اهل اللغة
فضلا عن حصوله من الشهرة وقول الفقيه الواحد ونحوه في غاية من الضعف لظهور اللفظ وكثرة ظهوره في معنى عند الجمهور
ما دامت اهل اللسان وجه فيكتفي بالظن بالمراد ومن حصل من ظاهر اللفظ لم يقطع بظهوره لعدم تعين الظن ان حصل من اصالة
عدم الاشتراك واصالة عدم النقل عند ثبوت ظهور اللفظ عرفا في معنى ويرجع في اللفظ بها الاشتراك والنقل ويتبع
غير هذين الاصلين مما يعتبر في باب الوضع وفي وضع الالفاظ لها انه ليس سبيل اصالة عدم القرينة معتبرا
في تشخيص المرادات لما عرفته في مقامه والله العالم ومن جملة الظنون الخارجة من حرمة العمل بالظن الظن الحاصل
من خبر الواحد في الجملة على المشهور بين الاصوليين اعلم ان المعروف في استعمال هذا التركيب اعني قولهم خبر الواحد
انما هو بالاضافة وقد اصطلحوا على اطلاقه على ما يقابل المتواتر فيشمل الخبر المستفيض وهو الذي كانت مسلسلة رواته ثلثة او ازيد ومرادهم

من خبر الواحد الخبر الذي جاء به الناقل الواحد الذي لم يبلغ اخباره حد التواتر وهو بخلاف التركيب الذي يطلقونه على الخبر
المتواتر والخبر المستفيض فانهما وصفان للخبر لا لمراد من الخبر به ولكن قد وقع في كلام بعض الاصوليين كالمفيد وغيره اطلاق
ان كان الوصف وهو اما وصف للخبر بل نفسه باعتبار ان الخبر ما لم يبلغ رواته حد رواة المتواتر خبر واحد على الاصطلاح
المذكور وان كانت رواته ازيد من واحد او وصف له بل مستلحق الخبر الواحد ما قله فاطلاق الواحد على ما قل فيه
تاما على الاصطلاح المذكور ايضا لان اصله اقله لو كانت بازيد من واحد وحده من واحد ما لم يبلغ حد المسلسل التي تجاوزت وجملة
كل واحد من التركيبين صحيح في الاطلاق وان كان الاول منها اكثر كلي تنبه واخبر وقد ورد في بعض العبارات التعبير عن ذلك
اخبار كل واحد منها فيه فلا عبارة ايضا حيث يقول في بعض المقامات بان الخبر الواحد من جملة الاخبار وليس يعتبر فان اقل
ما ظاهره من تركيب في معنى الواحد فيرد فيه ما ذكر من جملة اخبار الاحاد فيكون تركيبا اضافيا والمراد ذلك بعض من ان الخبر
يكون السنة التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره والسنة بين الخبر والسنة عموم من وجه اذ ربما يكون سنة عن قول المعصوم
او فعله فيصدق عليه السنة كما يصدق عليه الخبر اذا عرفت ذلك فاعلم ان قبل الخوض في المطلب من بيان امور وهي ان
مسئلة خبر الواحد التي جرت عادتهم على البحث عنها في الكتب الاصولية هي من المسائل الاصولية او مسعودة من علم الاصول
لها او من المسائل الكلامية نظرا الى ان اعتبار خبر الواحد المورث للظن في الجهة المكلف وعدمه يكون من احوال المكلف والكتب
بعيد فهي اما من الاول او الثاني وربما يظهر من الفاضل القمي في حواشي زبدة الاصول ان القوانين انما هو المبادي التي يستدل الى الاحكام
كل علم من العلوم الخارجة الموضوعات فكل علم في العلم ما يبحث فيه عن احوال موضوعه وموضوع علم الاصول هو الادلة
الاربعة فلا بد في اتصاف الموضوع بوصف الدليلية قبل البحث عن احواله والبحث في حجية خبر الواحد وعدمه مبحث
عن ثبوت الوصف المذكور له فلا يصلح ان يكون من جملة مسائله لعدم عروضه للموضوع الذي هو الدليل وان من علم الاصول يبحث
هو ما يبحث فيه عن احوال الدليل خرج عنه البحث عن دليلية الدليل لعدم كون الموضوع واجدا فيه فيدخل في جملة المسائل وفيه نظر
لان ثبوت ذلك فيه لا يتحقق بحث في مباحث الكتب المدونة الاصولية هو مدون في علمه فيكون كلها او بعضها
من المبادي فالحق انه من مسائل العلم لاحد امرين لانه احد الكلي موضوع من الخبر ليس الدليل وصف الدليلية
واحد بثبوته له من ذات الدليل اي ذات ما فرضت ان يكون دليلا ولو عند احد من الاصوليين اعم من الكتاب والسنة
فيكون القياس والاستحسان وتحوهما من موضوع العلم ايضا والبحث عن كونه حجة او غير حجة بحث عن احوال الموضوع او نفس
الحجية ايضا حال من الاحوال وعلى هذا فلا يتخصص موضوعه بالادلة الفعلية بل يكون كل ما فرضت ان يكون دليلا ولو عند بعض
موضوعا له فيسقط بهذا الكلام القمي ايضا حيث قال في اخراج القياس عن موضوع هذا العلم انه ليس من موضوعاته
وثانيهما ان البحث عن خبر الواحد يرجع الى البحث عن احوال دليل اخر بالدرجة كالكتاب والسنة وغيرهما فيعتبر الى

الغرض منه في البحث عنه هو اثبات جواز تخصيص الكتاب بالسنة وعدم جوازه واثبات جواز ترك العمل بالاصول المجمع عليها بخبر الواحد وثانيها ما ذكره بعضهم من ان المقصود من البحث في حجية خبر الواحد ان السنة هل ثبتت بالاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية وان خبر الواحد هل يفيد بخبر الواحد فيجب كونه طريقا الى القول المعصوم وما اشتغل عنه مصنفه والعمل بقول المعصوم بالواحد وثبت لم يكن شرعا لا يفيد بخبر الواحد من حيث هو وبالجملة فانه اذا لم يستبين فيه اصلا من اصول الشريعة والطريقة التي في نظر الشارع وان لم يعلم ثبت وهذا الكلام فيه نظر اما اولا فلان البحث عن حجية خبر الواحد الما البحث عن احوال الراوي من حيث الشرائط والصحة شرعا فانه لا علم ان البحث عن خبر الواحد تصور من جهات فتارة يبحث فيه من جهة الدلالة والظهور بعض الظواهر الخاصة بالاخبار بعد الفراغ عن حجة صدورها من حيث اعتبار وصحة الاسناد عليها بالدراية وتارة يبحث فيه من حيث جهة الصدور وذلك بعد الفراغ عن حجة الصدور فيبحث فيه بانه هل صدر من المعصوم عليه السلام لجهة بيان الحكم الواقعي والمقصود بالفحص الدرس او لجهة اخرى من حيث تقية ونحو ذلك وهذا البحث واخر يبحث عنه من حيث الصدور هل كون صدوره من المعصوم وما يجوز التعبد بصدوره شرعا وعدمه فالبحث فيه من جهة الاولى والثانية ليس بمقصود هنا وانما الكلام في تحقيق الاولى ما من فحص بحث من حيث الصدور في فحص بحث الكتب وتحقيق الثاني عن اخر والمصنف الكلام فيها اعتبار حالة جهة الصدور وعلى الكلام في بيان الجهة الواقعية وكونه صادرا في مقام بيان المقصود والواقعي فان صدوره منه لاغراض اخر من الخوف والتقية خلاف الظاهر وعلى الاصل اذا الاصل عدم وجود تلك الموانع الباعثة على ارادة خلاف الواقع منه والظاهر مطابقة الكلام للواقع والمعتقد الى وهذا اصل متفق عليه عند الكل والمتاخرين في اعتباره واما البحث عنه من الجهة الثالثة فهو المقصود والاصل في هذا البحث وهذا البحث عن الكتب الفقهية والسنة النبوية القطعية والاجماعات المنقولة المتاخرين فهو منحصر في الجهة الاولى اذ لا طرد الاحتمال الجهتين الاخريين فيه واما احتمال التقية وجهات صحة الصدور من الشبهة لانها قطعية الثالثة فالبحث فيه من جهة الدلالة بخلاف السنة الاولية الغير المتواترة وكذا بعض الاجماعات المنقولة في كلام الاقدمين فانه يتصور فيها جميع الجهات الثلث وبالجملة البحث عن خبر الواحد في مقام اثباته من حيث الجهة الثالثة فقط بالنسبة الى صدور من المعصوم الا يتبع في العمل العام الا بالفحص عن المخصص والمستند في ذلك على عموم ادلة خبر الواحد نظرا الى ان الحاكم بالاعتبار صدور خبر العادل كذلك الا من حيث اعتبار حالة التقية فيه اذ مخصص بتعبد بخبر العادل اذا اعتبار ظهوره والعلم بتمامه ما

وليس في كلام اذ واضح بان ادلة خبر الواحد لا تدل على اثبات اصالة التقية واعتبارها بوجه من الوجوه اما التمسك بجواز التعبد بصدوره وصحة سنده وورود في المعصوم واما كون الخاطب جاريا على التقية او المجاز ودفع احتمال خلافه القرائن او كونه ظاهرا او مرادا او غيرها فانه لا يرجع الى الادلة فقد اشار فيها لا مطلق كيف ولو كان كذلك لزم تحقق اجمال اللفظ بالدلالة الدالة على اعتباره والظاهر انه خبر فرض على احد ولم يقل احد منهم انه من الدليل بل يزيد من تنزيل العلم المطلق الغير المعلوم الصدور منزلة معلوم من الاعتبار والحجية اذا عرفت ذلك فاعلم ان الظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في جواز العمل بالاخبار المودعة في الكتب الاربعة المتداولة بين اصحابنا المعبر عنها بالكتب الاربعة في جهة العمل بها فيخص الناس يعملون بها من جهة القطعية صدورها من المعصوم وهو الذي يعبر عنه بالاصل الصحيح الاخبار المودعة من كتب مقطوعة الصدور منهم وهذا الفرقة تسمى الاخبارية وقد ذكر ان عددهم هذه الكتب ثلثمائة وعشرين مؤلفا كما يتبع كالفوائد المدنية والمدارك والوسائل وفرقة اخرى فرقة ما اصحابنا رضوان الله عليهم ذهبوا الى القطعية طائفة منهم والعمل بها من جهة القطعية لا الاخبارية وانكروا الحجية غير المقطوعة منها منهم السيد المرتضى وابن زهرة والحلبي والطبرسي رحمهم الله على ما يظهر من نسبة هذا المذهب اليهم وقد نسب الى المفيد ايضا في ظاهر كلام المحكي عنه في الحلي والتنقيح والى الشيخ في العدة ولكن المحقق النوري صرح بانه لم يصرح العدة خلافه عليه ايضا والاخر وجماعة اخرى من العلماء اي الاصوليون المجتهدون ليعملون بها في باب الظن وهذا الاخر افترقوا على فرق كثيرة واختلفوا على اراء عديدة فمنهم من عمل بها من جهة عدم الظن وصف رواتها فاعتبر عدالة الراوي سواء زكاه مزكي واحد او اثنان وعمل بروايات الصحيحة والحسنة والموثقة والضعاف المنجبرة بعمل الاصحاب وتعميم الاخبار بهذه الاقسام انما صدر من الصدوق وشيخه جماعة ممن تاخر عنه وبالتمييز هذه الطريقة موجودة قبله وربما ترك بعضهم العمل بالحسنة منها فضلا عن باقي الاصناف وبعضهم ترك العمل بالضعاف الا ما كان رواته عدولا الثقات زكى كل واحد منهم عدلان وهذا المعبر عنه بالصحيح الاعلائي ومنهم صاحب المدارك وجماعة قد عملوا بها في باب الوثوق والاطمئنان وهذه من الطريقة المعروفة بين اعتبار وتسمى الموثوق بالصدور سيما باصطلاح المتاخرين وان كانت رواته مشتملة على ضعيف وهذه من الطريقة المتاخرين ومنهم من عمل بما قبله الاصحاب وترك العمل بما لم يقبلوه وان اخذ بعض وترك اخر وهذا المنسوب الى المحقق ومنهم من عمل بما اعرض الاصحاب عنه والفرق بينه وبين سابقه ظاهر بان شرط العمل في الاول قبول الاصحاب والاعتماد وترك العمل في الثاني اعراض الاصحاب عن ذلك ومنهم من عمل بها من جهة اعتبار وجود وصف الظن في صدورها

وهي ثلاث فرق فمنهم من اعتبر في الظن الشخص الشخصي وطائفة منهم اكتفوا بالظن النوعي من غير تقييد وفرقة اوجبوا
منهم قيد واحد قيام على بلاده مع التفصيل الذي مر في ايضاح مختار الظواهر اذا عرفت ما ذهب اليه المرتضى الذي اختاره
فلنتصدى لذكر ادلته ويحسن ايضاح منها فنقول الادلة المختارة للطرفين وهي الاخبار بين قطعية الحجة الاخبار وهي ادلة
الادلة القرآن مرة عليه من الاعتراض عنها احد رد واما ما فيه في التعرض لها والمجيء والنقض والابرام فهي في
الاطناب المملول وتضييع الوقت فيما يعني وتكليف الناظر فيها والمتامل لها مؤنة الاستدلال على الطلب ها وشيء الاستدلال
في سيرانا فلنعرض لذكر ما اختاره السيد المرتضى رحمه الله وهو الذي يستند اليه في اثبات دعواه امور ثلثة
ذكر اثنان منها في الغنية وذكر الثالث ايضا احدها ما ذكره السيد في جملة من كتبه من دعواه الاجماع على عدم
خبر الواحد الجاري عن القرائن المفيدة للعلم حيث ذكر في الذريعة ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان
ادعاء خلاف ذلك اليهم دفع الضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا دفع فيه ونسلم ريب ذلك ان علماء الشيعة الامامية
يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا المعول عليها وانها ليست بحجة ولا دالة وهذا
الطواهر وسطوره الكثيرة في الاحتجاج على ذلك والنقض على من يخالفهم فيه ومنهم من يزيد على ذلك فيقول وهو
مستحيل من طريق العقل ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجوز ان يعبدنا في اخبار الاحاد بما يؤدي
الى القياس في الشريعة وحظره وقال في موضع اخر انه قد تبين في المسائل التي بينا ان العلم الضروري حاصل
لكل من يعرف الامامية او يرافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به
كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلم منهم كل من خالطهم وتكلم ايضا في الذريعة على تعلق بعض اصحابه والتابعين
بان الامامية ترفع ذلك وتقول انها تعمل باخبار الاحاد من اصحابه المتاخرين الذين يحتشم التقية في كلامهم ويخوف عنهم
بالتقية فاسك التكبير عليهم لا دليل على الرضا بما قالوه الى ان قال وبحسب ما دعواه الاجماع في المقام والادلة الاجماع
منقول واعتباره انما هو فيما يوجب خبر الواحد فاثبات عدم حجية خبر الواحد بهذا ترك وثانيا انه معارض بالاجماع ادعاه الشيخ
والعلامة على خلافه بل عند اجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر الواحد ستطلع عليه وهذا الاشكال فيه وانما الاشكال في
دفع التنافي بين دعوى الاجماع الذي صدر تارة من السيد والشيخ فيكون واحد على خلاف ما ادعاه الاخر من الاجماع مع
وجود عصرهما وتلمذهما عند المفيد بن شيخ الشيخ عند السيد بعد مضافا الى جلالة قدرهما وكثرة خبرتهما في العلم وسعة اطلاعهما
بحيث لا يخفى على واحد بقلة الاخر وبعد اشتباه قيمة الامام فان ذلك امر عجيب يصعب التصديق فلا يدفع التنافي بينهما فلذلك
نتصدى لتوجيه ذكره وانما ذلك وجوه ما منها تنزيل دعوى السيد الاجماع على دعوى الاجماع باب العلم الى الاحكام الشرعية وحمل

الشيخ

الشيخ على ارادة انسداده وانحصار الطريق في الظن وانت ترى ان هذا الجمع كلام يظهر من كلام السيد المنقول في الجامع وهو انه قال في الجواب
عن السؤال الذي اورده على نفسه حيث قال فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فما الذي تقولون في الفقه كله فاجاب
عنه بان معظم الفقه يثبت بالادلة القطعية من الكتاب والسنة المتواترة والمعلومة بالقرائن القطعية والاجماع والضرورة و
ان القرائن كثيرة وقد اقام تفصيل ذلك فيما يتعلق به من التفسير وهذا الكلام يشعر ظاهرا في ان ظهور تحصيل الاجماع باب العلم
بالنسبة اليه وقال ايضا في تحرير المقام في مبحث جواز العمل مع الانسداد بانفتاح الشرط انه قد ثبت ان الظن قد يقوم مقام العلم
اذا تعذر العلم فاما مع حصوله وتيسره فلا وذلك هو ما يتنزل عليه ما ذكره الشيخ ايضا ما ذكره السيد حيث انه يكون
قرينة التنزيل في كلام الشيخ وثانيها ما ذكره الشيخ في جملة من المقامات من عدم جواز العمل بالظن مع التمكن من تحصيل العلم
ولكن هذا الجمع لا يجمع بين الدعاوي المذكورين بعد ما ان احدهما ان مواقعتهما في العصر وتلمذ احدهما عند الاخر
بعضهما عند بعض وكون الاخبار المحررة في عصرهما وفي ايديهما متداولة النسبة بينهما في القطعية والظنية لان الاخبار التي
بيد المرتضى كانت بيد الشيخ ايضا مما يبعد دعوى السيد انفتاح باب العلم وانسداده والثاني ان من تحقيق الشيخ على تصحيح
اخبار الاحاد على الصحابة والتابعين واصحاب الائمة الطاهرين بما في غيره وقوع كثير مما يعملون منهم والدليل الظاهر من
حالهم انفتاح باب العلم بالنسبة اليهم لتمكنهم من الوصول الى خدمة الامام غالبا في الغالب وهذا البعيد ان العمل بخبر الواحد
عند الشيخ في عرض العمل بالعلم وكان المكلف مختارة ان تحصيل العلم بطريق السماع والقطع عن الحجة او ان يعمل بخبر الواحد الذي يرويه
عن واحد من اصحاب كزرارة ومحمد بن مسلم ان الظاهر من كلام السيد عدم جواز العمل به عند الانسداد الجزئي ايضا كما يظهر من حكمه بتخصيص
في الموارد القليلة التي لا يمكن تحصيل العلم فيها بالاحكام الشرعية ويمكن دفع هذا الوجه بانه يمكن ان يقال بثبوت الانسداد في
اغلب الاحكام في زمن الائمة عليهم السلام لكثرة التقية من الطغاة الفجرة فان كان الانفتاح في ذلك الزمان حتى بالنسبة
لبعض خواص الشيعة كزرارة وامثاله وفي عصر بعض الائمة كما صار ذلك عليهم السلام من يمكن دعوى انسداد باب العلم في عصر السيد
ايضا لضعف المسلمين والاسلام فيما بعد عدم تمكنهم من الوصول الى خدمة الامام في كثير من الاوقات بخلاف زمان السيد وشاهد
على ثبوت الانفتاح في زمان الاجماع الاخبار والاصول المدونة وغلبة الخوف في التقية وقوة الشيعة وتوجههم الى علوم الشرعية
والقرائن العلمية وغيرها ولكن الامر الاول كاف في الاستبعاد لكن الكيف وضعيفا تنزيل دعوى السيد الى الكثير من اخبار
الاحاد التي يرويها المخالفون وانه كان يجري الاجماع على رد اخبارهم الا اخبار الامامية التي يرويها بعدول الشيعة منهم و
تنزيل دعوى الشيخ الاجماع على قبول اخبار الامامية العدول لا مطلق الاخبار فقد تدافع وانت ترى ما عليه الكلام من الاشكال
حيث قال فان قيل كيف تدعون الاجماع على الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى
العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر قيل

لهم المعلوم من حالهم انهم لا يكذبون ولا يرفع انهم لا يروون العمل بخبر الواحد الذي يرويه من القوم في الاعتقاد فاما
ما يكون رواته منهم وفي طريق اصحابهم فقد بينا ان العلم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس الذي ادعى
يرفع هذا الجمع الذي ادعاه الشيخ في كتابه هذا المبحث السيد في جملة المخالفين لنا في المسئلة مع انه اصبر بمقالة نفسه واجبر بمقالة
السيد في غيره على ان الوجه ما ذكره لم يكن العدة من الفقهاء وجه ومنها ما ذكره في المعالم فقال الانصاف انه لا يتضح فرق بين
المقالتين لان السيد ايضا اذا كانت اخبار الاصحاب بمنزلة قرينة الوجه بزمان لقاء الصدوقين واستفادة الاحكام منهم وكانت
القرائن المعاصرة لها متيسرة لها بشهادة السيد فلم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد تنظر عن الضميمة لم يرضيه وقد تفطن
المحقق رد في كلام الشيخ ما قاطاه بعد ان ذكر عنه في حكايته الخلاف ما ان على خبر الواحد اذا كان عند الفرقة الامامية
واورد وجهي الجمع من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر العدل فيرد اصحابنا لكن لفظه وان كان
مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بكثير مطلقا بدون الاخبار التي روت عن الائمة ودون الاصحاب لان كل خبر يرويه
الا من يعمل العمل به وهو يحمل ان كلام الشيخ نزل على كلام السيد في العمل بالاخبار المقترنة بالقرائن وان غرض الشيخ في العمل بخبر الواحد
ان هذا وهذا لم يقل به السيد ايضا ويشهد عليه ان الشيخ اعتبر الاجماع بطلوعه بالاخبار المودعة في كتبه حيث ادعى الاجماع عليها
لا مع مطلق الخبر فيقدم هذا مع اطلاق كلامه في عنوان المسئلة حيث عقده بتحقيق حال خبر الواحد على سبيل الاطلاق من غير تقييد له
بالمحفوف بالقرائن المفيدة للقطع فعلى الشيخ ايضا الاخبار عند الحصر انما هو لاقترانها بالقرائن عنده وفي زمنه وان الاخبار
في الكتب في جملتها والا فلا وجه لهذا التخصيص في غير الاجماع وفيه انه يرد على صاحب المعالم حيث استوفق بين ما ذهبوا
اليه اولا بان كلام الشيخ في عنوان المسئلة ليس واقعا على سبيل الاطلاق بل على سبيل الحصر بمنزلة قسم الاخبار الى المتواتر
والاحاد المحفوفة بالقرائن القطعية والاحاد التي ليست لها قرينة صدق والكذب بل لا تفيد مجردة ولا تفيد على القرائن
ولعل الخلاف والنقل في العمل بالقسمين الاولين ثم عقد البحث في الاجماع فلما انتهى الى ما نحن فيه ذكر خلاف
الاصحاب فيه واختار رد جواز العمل ثم وجه كلام الطرفين بما يستدل عليه بالاجماع على العمل بالاخبار المودعة في الكتب في جميع الاعصار
الى العنوان الذي في الخبر المجرد المطلق سواء كان مرويا ام لا ليس جنس من يرجع العنوان اليه مع ان المجرد المتعدد من غير ضميمة
غير معلوم انه من جملة القرائن عنده حتى يحمل ذلك شاهدا على ما ذكره اولا من خبر الكتب وان غير مقبول ولا معمول عليه عندهم
فكيف يكون المجرد ذلك من جملة القرائن فعلى ان الحكم الذي ذكره غير ملائم لكلام الشيخ والدليل عليه مطلقا لا صدرا ولا ذيلا وثانيا
ان مراد الشيخ من القرائن في كلامه في الخصوص ليس كون كلامه في الخصوص انما هو باعتبار ان القيد الدال على التقييد الدال على الاطمئنان لا يفيد
العلم كما هو مراد السيد فيصح ح كلامه انتهى نقله عنه الفاضل وثالثا ان ما استشهد به من كلام المحقق على مراده غير مسلم

لان المحقق ذكر هذا على ما اختاره في حجية خبر الواحد من كون الحجة منه ما قبله الاصحاب حيث ان قوله لم ذكر دليل
على قبول ايا ه وليس مراده من الاستشهاد بكلام الشيخ يجمع بين دعواه ودعوى المرتضى كما فهمه صاحب المعالم على ان صاحب المعالم
تفطن بنفسه بعدم مساعدة كلام السيد على الجمع بينهما بما ذكره وصرح بذلك في حاشية الكتاب واعتذر بانه لقصد من قبل من حاشية
كتاب العدة والجواب بان المنافاة بينهما حاصلة من الطريق على صاحب المعالم واما ما يرتضيه المحقق فهو ان الشيخ كان يرى
الحجية مطلق خبر العدل الامامي المطلق عنوانه في حيث التدوين وعدمه من تخصيص العنوان باكثر الاخبار عن القرائن وذكره
قبول عرضت فاحتجاجه باجماع الفرقة المحقة على العمل بما يرونه في الكتب ليس مراده منه حجية الخبر بدون غيره بل ان غيره ايضا
لعمل العلماء والاصحاب حيث ان بناءهم ذكر على حجية مطلق الخبر الذي رواه العادل لا ان التدوين مدخلية في ذلك فانه غير مطلق في
ولا في حالهم مع انه لو كان مراده الخصوص لما احتاج الى تدوين كتاب الرجال والى اشتراط الايمان والعدالة في العمل بخبر
الاحاد فان هذا الاشتراط والتصريح به مذكور في كلام الشيخ وان بناء ما ذكر كما هو كذلك على حق على غير رأي القطعية اخبار الكتب الاربعة
كما لا اخبارية فان الرجوع الى الرجال ولا اوصاف الرواة واشتراط العدالة والايمان في الراوي غير حق اليه ويحتمل كلام المحقق
ثم انه قال في المعالم قبل الكلام المنقول عنه وقبل الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن الاكثر
في النهاية فانه عجيب ثم قال ويمكن ان يقال ان اقصى ما يتصور فيما ذكره على ما عرفته من كلامه ادعاء ان المتعلقين منهم والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية التحقيق عن ابن قبة ورد في حجية القول بمنع التعبد بعقله وتعويل الاصحاب على ما خرج عن كتب الشيخ واشباهه
من علماء الطائفتين بالعقد فانهم استراحوا فيه الى العمل باخبار الاحاد انتهى ويرد عليه انه لا يفهم مراده من هذا الكلام فان ارادة الجمع
بين دعوى السيد والشيخ فهو عجيب لان هذا في الحقيقة تخطئة للسيد لا توجيه له لا لكلامه وتوفيق بين كلامه وبين كلام الشيخ وان اراد منه
غيره فظاهر عبارته يأبى عنه لانه لا يناسبه ولا هذا من عزيمة من المعالم المذكور وجه رفع التدافع بين كلامه وبين ما عرض
الاشتباه للسيد وبيان وجه اجماعه وادعائه فيه ومنها ما ذكره السيد لاشتراط العلم في العمل باخبار الاحاد على العلم الشرعي
دار الرزق والدليل ان لا يعلم العلم الطارئ الكريم ان وقت العلم القطعي في الظنية الجزئية انا لا نختلف في بناء الاصحاب على العلم الشرعي
اجتماعه مع مقالة السيد ولكن هذا الترجيح مما يبعده ظاهر كلام السيد حيث ان كون اكثر الفقهاء في قبول المتواترات والوجدانيات
وهذا الحاتم يفيد انه لا يعلم العلم الخبري وحق ان السيد ما اشتبه عليه الامر وان اشتباه بين دعوى ما ثبت ولعل لسان اشتباهه
انه لما كان في العصر القديم في زمان عدم ظهور اخبار من اسيه وبين الناس قد كثر الكتابة في الاحاديث وكانوا يكتبون احاديث
ويشيرون بناء مع ظنهم وقرع على بن ابي طالب ولده وما يعلم ولم يقدر اصحابنا على سمعهم في ذلك والاظهار كونها مجهولة الخطوط
والتقية منهم فاحتاجوا في ذلك في مقابلهم بالكتابة اخبار الاحاد وتمسكوا بهذا العنوان لانكار ما ورد في الاحاديث المجهولة فاشتبه

ذلك بينهم تشاركا بطلان القياس غير خاص بالخاص بالقياس انتصار ذلك منشأ الشبهة فرجع السيد ان غير الامامية
مستقر على عدم العمل بخبر الاحاد كالقياس فعلى ذلك يطلق غير مذاهبهم واذا كان اجماعهم فان دعوى السيد كونه ضروريا في مذاهبهم
لا يمكن ذلك اشتهر وفاة ذلك الزمان والا فكيف يصح دعوى البداهة في مثله والشيخ لما تحقق عنده الكلام على
حقيقتها صرح بما الحق عنده هو في التصفح في العمل باخبار العدول الامامية وان ما اشتهر بينهم من عدم العمل بها انما هو باخبار
المخالفين لهم في الاعتقاد وهذا الحق الذي يميل السنوي عليه الوجه الثاني مما استدل به على عدم جواز العمل بخبر الواحد الكلام
الى اصالة قرينة العمل بالظن بالوجه السابقة الى قرينا ما تقدم سبق والجواب ان الاصل يخرج في تقضاه بالدليل الدال
على حجيته كما سيأتي الوجه الثالث الاخبار وهي كثيرة ودلالة على المطلوب بوجوه منها خبر واحد رواه زرارة وابن فرقد في المكاتبة
قال وكتب اليه ابان بن تغلب ما نقله سنا فردوه الى الخبر يكون في رده ما قاله بخلاف الاجماع

القيام الاجماع كما تعرف في حجية
خبر الواحد م

الكبرى عدم العلم بوجود ما يقتضي الصدق فانه السكوت عن الوقوف عند ما ورد ومنها الاخبار الكثيرة المتواترة بمضمون
وهي ما يدل على ان كل خبر خالف الكتاب فهو زخرف او فاضربه على الجدار او نحو ذلك

فالظاهر من المخالفة الكتاب هو المخالفة
لجميع الناس على جهة التباين الكلي والعموم
والخصوص مطلق اذ لا يعلم ان العمل بها
ان كيفيات ومرتبة الورود خلافه وفي
هذا ذهب الشيخ الى عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر
الواحد عند الجمهور ونقل عليه الحق
فاذا الحق جميع الناس انما الخالف يجب رفع
اليد عن خبر الواحد مطلقا اذا ما خبر الاول
من المخالفة الكتاب والجواب ان فائدة
في اعتبار العموم في المخالفة وعدم جواز
وان الخبر على مخالفة ظاهر الكتاب خبر يكون
لكون مستند المخالفة الجمع عليه بين الخبر
الاصل ولكن يخص على ان الاخذ في المخالفة
من الكتاب في الخبر الاول من الكتاب
التعبير المخالفة قال اذا كان خبر خالف حكم الكتاب

كون المراد من خبر الواحد المقصود من مراجعة الكتاب والسنة فيه تقرير التسليم ان هذه جميع مضمون تلك الاخبار غير ان تخصيص
تخصيص دلالة الكتاب الدالة على حجية خبر العادل بهذا الاجماع المعلوم مع القائلين بحجية اخبار الاحاد واما القول بحجيتها
لوجوه من الادلة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل اما الكتاب فآيات منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين المعروف بين الاصحاب الاحتجاج بالآية الشريفة على حجية خبر
العادل وقد استدل بعضهم كالشيخ الطوسي وامين الاسلام الطبرسي رحمهما الله بالآية على عدم حجية بعونه ولانه العلة وهي
الجهالة والوقوع في الندم ووجودها في خبر العادل ايضا ولكن التفرقة بينهما ان مفهوم الوصف ليس بحجة عند الطبرسي فالعلة
غير معارضة بشيء منهم واما الشيخ فانه يرى حجيته ولانه على اعتبار خبر العادل الا انه يقدم العلة المذكورة عليه لقوتها
واما المعروف الذي استدلوا بها على الحجية فلم يفهم مشارب بعضهم وهم الذين استدلوا بمفهوم الشرط وبعضهم
بمفهوم الوصف وزاد بعض المحققين الذين اخذوا بمفهوم العلة ايضا اعني العلة المستفادة من الوصف الذي
علق عليه الحكم ~~فلا يتحقق تعليق حكم على وصف مشعر بعلية~~ واستدل بعضهم عليها بالمنطوق اما الاستدلال
وبعضهم استدل لها بالعلة وهو غير ان تقييد الآية اما الاستدلال بمفهوم الشرط فهو كما يظهر من العلامة
والقوانين وبيانه بان قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا يدل بمفهوم الشرط على عدم وجوب التبين عند عدم مجيء
الفاسق وهذا اعني عدم مجيء الفاسق اعم من ان لا يجيء مخبر اصلا او يجيء عادل وشامل لما اذا لم يخبر العادل فيكون
عدم وجوب التبين فيه مقتضى عدم الشرط فح اما ان يرد خبره او يقبل بدون التبين ولا يتطرق احتمال الاول
لاستلزامه كون العادل اسوء حالا من الفاسق فتعين الثاني وهو قبول خبره بدون التبين وهو المطلوب
واما الاستدلال بمفهوم الوصف فكما قال السيد عميد في المنية بان وجوب التبين المستفاد من الآية حكم يصح
ان يعلق على احد امرين احدهما الوصف الذاتي اعني مجيء المخبر بالخبر فيكون الموضوع والعلة في الحكم هو ذات المخبر الجامع
مع الفاسق والعادل وثانيهما الوصف العارضي الثابت اعني الذي هو مجيء الفاسق فيكون الموضوع والعلة
المعلق عليها الحكم هو الفاسق المخبر الفاسق فلو كان الذاتي مقدما على العرضي ذاتا فتعين فلو كان العلة هو
الذاتي في الحقيقة فتعليق الحكم على العرضي يستلزم تقدم المعلول الذي هو الحكم على العلة التي هو الفاسق لان كونه
مخبرا مقدم على كونه فاسقا والمفروض ان الحكم معلول عن كونه مخبرا فيكون مقدما على كونه فاسقا فيستحيل
تعليق الحكم على كونه فاسقا وبعبارة اخرى فلو كان الموضوع والعلة هو كونه مخبرا لا كونه فاسقا لوجب الاسناد
اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قبل حصول
العرضي متقدم علته فعلم ان علة الحكم هو العرضي واذا لم يجب الالتفات عند اخبار العدل فاما ان يجب الالتفات وهو
المطلوب بالاولوية فيكون حاله اسوء من حال الفاسق وهو غير معقول وقد اعتبرنا هذا المقدمة اعني كون العادل

اسوء

قد اشار المشهور منهم في الحجية فقد
عن ابي علي الجبائي في قوله انه ان
قال لخبر واحد الطبرسي حجة وان
اثنين فهو حجة ولانه يجب العمل
الشهادة وبعضهم على ردها والظاهر
بالحجية م

نبها للعلامة في التهذيب م

مقتضى المناسبة والاقتران
هو ان يكون علة الثبت هو
الذاتي فان الفسق يناسب
عدم القبول م

اسوء حالا من الفاسق لو رد خبره في كلا المقامين دخل حق على الله مقتضى المفهوم هو نفي الموضوع الثابت في المنطوق
فلا يصح تعليق اثبات حاله عرضا فيفهم ان جاءكم فاسق من حيث الوصف ان جاءكم غير فاسق اذ ان جاءكم
عادل فانه المقابل لخبر الفاسق الاول كما حقق في محله فيما هذا ايضا دخل فيه الواسطة وهو من ليس بعادل ولا فاسق
في الواقع كمن دخل في الاسلام من الكفرة ومن اسلم من الكفرة في اوائل حاله قبل تحقق الملكة وصدور الكبائر منه لو قلنا
بان شرط العدالة هو الملكة ولو قلنا بانه يكفي في تحققها عدم صدور الكبائر مع تحقق الاسلام منه فيتحقق الواسطة
وبه خلاف في العادل واما مجهول الحال فليس بواسطة لكونه داخلا في احدهما في الواقع فجعله وسطا مستند
القوانين ليس بمرضي واعلم ان تتميم الاستدلال بالمقدمة الخارجية المذكورة مبني على كون وجوب التثبت وجوبا
نفسيا وان لم يكن ذلك يصرح به في كلامهم وبعض المتأخرين كصاحب الفصول ثم الاستدلال بعد ذلك بها اليها
عبارة كون التحقيق في وجوب الشرطية ومقتضى وجوب الشرطية هو ذلك ووصف على توضيح ذلك واما الاستدلال
بالعلة المستفادة من الوصف فقد نسبه السيد الكامل في شرح الوافية الى العلامة ولعل وجهه الى مفهوم الوصف
لعدم الاعتبار فيما قيل بان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية وكلام العلامة في النهاية والتهذيب غير مصرح بذلك
فانه كلامه في النهاية نظير ما قلناه في العبارة الثانية بيان مفهوم الوصف بانه تعادت وقال في التهذيب
بعد ذكر الآية وجب التبين عند خبر الفاسق لكونه فاسقا لمناسبته ولانتفاء الفائدة في التقييد لولاه اذ
تعليق الحكم على المذاق وهو كونه خبر واحد اولى من تعليقه على الوصف مع الانتفاء ان وجب التزك وجب كان
العدل اسوء حالا من الفاسق هذا خلف فتعين العمل وهذه العبارة كما ترى لا صراحة في كون الاستناد الى
العلة غير الاستناد الى مفهوم الوصف ولعلهم فهموا قوله للمناسبة عليه ظهور المغايرة بينه وبين قوله لانتفاء الفائدة
في العلية مع ظهور الثانية في اعتبار مفهوم الوصف فتعين حمل قوله للمناسبة عليه ولكنه مضمر فيكون المراد عند المناسبة
الثابتة بين المعلول والعلة التي هو الفاسق فتعليق الحكم له دون وجوده مع كونه عرضيا دون الخبر مع كونه ذاتيا يدل
على ان علة ثبوت الحكم هو الفسق ولكنه مضمر في النهاية المناسبة بان الفسق يناسب عدم القبول في بعيد
عن استفادة هذا المعنى منه ولكن الذي يظهر من كلام المحقق الجرجاني هو امكان الاستناد الى العلة
المستفادة من الوصف وان قلنا بعدم اعتبار مفهومه الوصفي قال في الآية مفهومه ان احدهما الشرط
والآخر الوصف وما يستفاد من الوصف داخل في مفهوم اللقب على التحقيق ولكن يمكن ان يقال ان
هنا وصفين احدهما ذاتي والآخر عرضي فتعليق الحكم على الثاني مع كمال امكان تعليقه على الاول يدل على ان
العلة فيه هو الوصف المفارق العرضي فاذا انتفت انتفى الحكم هذا مضمون ما قاله ويلوح منه ان مراده
من الاستدلال بالوصف ليس التمسك بالمفهوم الوصفي بل فهم العلية منه بالملاحظة المذكورة ويمكن
العلة لا يقول باعتبار مفهوم الوصف ولكن قال في محله بانه ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي الحكم

وهو ضعيف م

بالوصف كما يرى بخلاف الوصف

تحقيقا للعلية ويؤيده ان استنادهم الى الاستدلال بالوصف انما هو الى النقل دون فهمهم اللفظ ولعل هذا
هو الصحيح في مرامهم وان كان التامل مجالا في صحته وقد استدل العلامة في النهاية بوجه اخر قال ولان الاية تضمنت
شرطين بكون الخبر صادرا من الفاسق والشرط عدم عند عدم الشرط فاذا جاء غير الفاسق لم يجب التثبت
بل اما القبول وهو المطلوب او الرد وهو محال لما سبق واما الاستدلال بمنطوق الاية على حجية خبر
الخبر الواحد كما صنعه بعضهم فبان الاية الشريفة انما تدل على وجوب التثبت عند خبر الفاسق وقبول خبره بعد
التثبت والتبين فيها اعم من التبين العلمي ومن التبين الظني ومن التبين التفصيلي ومن التبين الاجمالي فان قصر
على التبين العلمي والتفصيلي تحكم او مكابرة على ما قيل فالاية الشريفة دلت بصريح منطوقها على اعتبار ثلثة
اقسام من اقسام الخبر الحسن الذي هو الصحيح والحسن والموثق والضعيف المنجبر على الاصح والضعيف
الغير المنجبر به والاقسام الثلثة هي الحسن والموثق والضعيف المنجبر لتحقق الموضوع وهو خبر الفاسق مع التبين
في الثلثة اما الاخيرة فلوجود التبين التفصيلي فيه واما الحسن والموثق فلان ظهور حسن الحال في الراوي في
الاول وكونه ثقة في مذهبه في الثاني تبين ظني اجمالي فيهما فاذا كانت الثلثة معتبرة بها لعطفها حكم با
عتبار القسم الاول الذي هو الصحيح وخبر العادل بالمعنى الاول والاولوية القطعية وان لم يتحقق موضوع
الاية معه اذ لا يصح عند العقل ان يكون خبر الظني الثقة مثلا حجة ولا يكون خبر الامامي العدل الثقة
حجة اولوجود المناط وذلك ان المعتبر في التبين هو انكشاف الواقع ولو بالكشف الظني ولا اختصاص
له بخبر الفاسق فكلما انكشف الواقع في قضية او حكم فهو معتبر لتحقق العلة فيه فيقينا كلما علة قبول خبر الفاسق
التي هو انكشاف الواقع لجميع المقامات ثم يقال ان المناط المذكور موجود في خبر العادل ايضا فيجب القول
به ربما يقال ان الاية بهذا التقريب دالة على حجية الشهرة ايضا بل دالة على حجية مطلق الظن لثبوت
الكشف الظني الذي هو المناط والعلة في جميعها وهذا عجيب وبالجملة ايضا دلالة الاية مبنى على هذا
التقرير على حجية خبر الواحد باقسامه الا القسم الاخير الذي هو الضعيف الغير المنجبر الذي لا وجود للعلة فيه
اصلا واما الاستدلال بالعلة وهي قوله ان تصيبوا قوما بجهالة كما فعله بعضهم ايضا فوجهه ان الله تعالى علل ترك العمل
بخبر الفاسق من دون تبين بكونه مجهالة والمراد بالجهالة كما هو الظاهر انما هو صورة الشك والظن الضعيف الذي
لا يعبى الاعتناء عليه في نظر العقلاء وهذه العلة غير موجودة في خبر العادل لحصول الوثوق منه فلا يعقل ان يحصل
من خبره جهالة بل يكون داخلا في العلم عرفا فكما ان العمل عرفا كذلك ينبغي ان يعتبر انفاذه بالسعي والجهد
لانا نعلم ان الوثوق الحاصل من خبر العادل منه فلا تتحقق العلة مع خبره فاذا انتفت انتفت حرمة العمل معها لدوران
مدار العلة فيكون العمل به جائزا وهذه وجوه حسنة استدلوا بها في الاية ولكن العمدة عندهم هو الاستدلال
بمفهوم الشرط والوصف ولكن استدلالهم بها على الحجية لفيه واهلا ضعيف اما ضعف كبرى الاستدلال

فلان

فلان احدهم علقه على الخبر ومن انه اذا لم يجب التثبت عند القبول لان الرد مستلزم لكون العادل امورا عادلا فرد الفاسق انما
هو بسبب ظهور الامر بالتبين في الوجوب النفسي كما هو مقتضى القاعدة في الاوامر المطلقة فيكون مفاده في خبر العادل امرا بثقة
احدا بالفحص والتبين عن الصدق والكذب وثانيهما الرد وهو دون ثالثهما القبول كذلك وظاهر ان العادل معصوم
فيتعين الثالث لعدم جواز الثاني وانت خبير بان الامر بالتبين سوق لبيان الوجوب الشرطي وتحقق الشرط فرعه ان التبين
للعمل بخبر الفاسق فيكون مفهومه عدم الاثر اي عدم العمل بخبر العادل فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين فيتم المطلوب
العمل بخبر العادل فرد التبين للامام عقدته خارجية [illegible] شرطه وشرط الشرط [illegible]
[illegible] ان التبين للوجوب النفسي من ارادة التبين ويجب مجرد الفحص والتفتيش والبحث وما يرى [illegible]
كونها مطلوبة عند الامر بها لغيره وكونها شرطا في وجوب اخر لا انه وجوب بنفسه فان وجوب الفحص عن المصنف في العلم بالا
مثلا ليس الا لكونه شرطا في العلم به والتبين لعلمه طريقة عرفا وصحيحا العرف الوجوب في الحقيقة والا طلبه لنفس الفحص اثر
يترتب عليه شرعا وثانيهما الاجماع على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبين في خبر الفاسق وانما اوجبه فرد اوجبه عند ارادة العمل
والعلة لا مطلقا وثالثهما عدم ملاكه الوجوب النفسي في التبين للتعليل الواقع في الاية بانه ان تصيبوا الاية بقوله تعالى ان
تصيبوا اي لا يصلح ان يكون تعليلا للوجوب النفسي لان وصف التعليل والكلام هو انه لا تعملوا بقول الفاسق بدون التبين كراهة
ان تصيبوا قوما بسبب العمل بخبره فتصيروا على فعلكم نادمين فرجعه تبين خلاف الواقع فيه وترجيه الندم اليكم بسببه في
العلم ان هذا لا يصلح الا لحرمة العمل بدون التبين فيكون شرطا لجواز العمل بخبر الفاسق لا للتبين نفسه لان ترك التبين
والتفحص عن الصدق والكذب غير مستلزم للندامة المؤدية للوقوع في الندم وخلاف الواقع المؤدي لترجيه الندم عليه فلا يصح
العلة فاذا ثبت العمل بخبر الفاسق بدون التبين على ما هو مقتضى المطلوب المستفاد من ظاهر الاية فمقتضاه كون التبين شرطا لجواز
العمل بخبره وهذا هو المستفاد من ظاهر المنطوق فيكون مفهومه عدم جواز العمل بخبر العادل بدون التبين وجوازه وعدم كون
التبين شرطا لجواز العمل بخبر العادل مع انا لو سلمنا كون وجوب التبين نفسيا فالاولوية [illegible] العقل [illegible]
اذا اوجب قبول خبر الفاسق مع التبين فقبول خبر العادل [illegible] اولى [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] لان عدم وجوب التبين لخبر العادل مكمل الاجماع
بدونه او قوله بدون التبين في جواز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبين كما انه يشترك فان قضاء جواز
بعد التبين لان التعريض على التبين لا على الخبر ولكن يختص الفاسق بوجوب التبين في خبره دون العادل لاستلزام كون العادل

وفي التبين في خبر العادل

اسواء الذي الفاسق على الطريقة الثانية لما علم للعادل على الفاسق فارية ترك التعرض لخبره والتفحص عن صدقه وكذبه ولم يحكم به
لما حكم به في خبر الفاسق لكل سرى كذبه في خبره فيكون ذلك سببا لفشل السرة وقطع عيشه وربما يتعسر به بين الناس بسوء
ذريته وعلمه عن اعين الجهال فترك في سبيله ادعاء حصول احترامه فيان يعلن بالتبيين فرده ايضا لتبين لا يتعين
كونه اسوا حالا من الفاسق فلا يتم الدلالة واما ضعف اصل الاستدلال بالاية الشريفة فلانه بناء على استفادة
الشرط في الصغرى من عنه لعمم ثبوت محمولها لمثل هذه التراكيب التي لا يكون الاطلاق بالنسبة الكم على تقدير نفس الموضوع
كما ان الحمل قاعدة في مثل قولنا ان جاءك زيد فاكرمه او معنوية ان لم يكن زيد فلا يجب اكرامه فان زيدا في حال
مجيئه قابل لان يحكم له بالاكرام ايضا فيدل الشرط في مثل المقام على الاتفاق عند الله تعالى بمجاز في مثل الاية فان معنى
الشرط على ما قرره محققو مركزه عبارة عن التعليق بجميع قيودات الكلام وتغييره عن حيثية الشيء واثباته له ان لم يحكم
فاسق بنبأ فلا يجب التبين وهذا لا يدل على حكم خبر العادل ووجوب التبين فيه وعدمه بل ساكت عنه فان قلت
اذا لم يكن له معنى فما الفائدة في التعليق بالشرط قلت فائدته بيان حال الموضوع على تقدير ثبوته فيعرض الكلام معه
معنى الشرط الجزاء لفائدة هذا المعنى اذا المتبادر العلق له ان ذلك ونظائره كثيرة كما في قولك لزيد شد ان رزقت ولدا
فاختنه فان رزقت فلا تضيع حق زوجتك واذا قرئت الدرس فاحفظه قال الله تعالى واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا وقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها فان هذه الجزاء ونظائره لم يثبت للكلام معنى الا
المراد لغو وجوب الاستماع عند قراءة القرآن لعدم وجود ما يتبع له وكذا ليس المراد في قوله ان تزوجت الخ جواز تضييع
حق الزوجة عند عدم التزوج لعدم الزوجة كما هو ظاهر ومن هنا يظهر بادنى تأمل في الكلام ان الفرق بين القضية والقاعدة غير
القول بالاية قال والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن ترجيحه على ذلك ان يكون خبر ان جاءكم
خبر الفاسق فتبينوا او معنوية ان لم يجاءكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يحكم خبر العادل او حكم خبر عدل فالمطلوب
واضح المفهوم وان لم يكن اه قال وفيه اولا ان ظاهر الاية ان جاء الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجاء الفاسق بالخبر
لا ان لم يخبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق واثباته والقرائن تشير بظهور حال
خبر الفاسق فلا يقال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل لعدم وجود
الموضوع والمحمول في الشرط ومفهومه والمنطوق في الشرط والجزاء ثم لما كان مقدم المفهوم ان لم يحكم خبر الفاسق بحيث
يشمل خبر العادل او يحكم خبر عادل وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا او كان

لكن

لكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن الدليل على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج من حقائق الكلام و
ترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع والحق ان المجاز الاصلي اهون وفيه ما وقد ان المعنى
من ظاهر الكلام ودعوى ان لم يحكم الفاسق بالخبر وتوجيهه بان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا لكون مفهومه ان
لم يجاءكم خبر الفاسق فلا يجب التبين للظاهر وجهه اذا اعتبر كما يمكن تصويره في الموضوع على الثاني كذلك يمكن تصويره على الاول
ايضا لان عدم مجيء الفاسق بالخبر اعم من ان لا يخبر احد اصلا او يخبر عادل لا يخبر فيكون المطلوب داخلا في المفهوم ايضا
فالفرق بينهما فالاوجه له اللهم الا ان يكون نظره في التوجيه الى ظهور قوله ان لم يحكم خبر الفاسق حيث اضيف فيه الخبر
الى الفاسق في توجيه المعنى فيه الى الاستغراق من الاضافة فان استغراق الجنس الداخل على الكلام فيثبت في نفس خبر الفاسق
خبر العادل فلا انه يفيد قولك ما جاءني علماء الجهل فجاءني علماء المرأة ولكنه خبر عام لقوله سواء لم يحكم خبر اصلا او حكم خبر
عدل مع ان استغراق الاثبات معنى المفهوم وفي الثاني ان قوله لعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يحكم خبر الفاسق الخ فيه اولا
انه بعينه عبارة المعدول اليه الحق انكما بكم بحيث خلاف الظاهر وثانيا ان اثبات المعنى للكلام وشمول مقدمه وتاليه
وهما ان لم يحكم خبر الفاسق فلا يجب تبين خبر الفاسق سيما اذا لم يكن هناك خبر اصلا وان كان خبر عادل فلا
ظاهر الفساد كما عرفت مع ان تصوير المعنى في قولنا لا يجب تبين خبر الفاسق وشموله لما لو كان خبر عادل نظرا الى ان عدم خبر
الفاسق اعم من مجيء خبر العادل يصح معه تصوير المعنى من جميع الالفاظ فيقال شمله في المنطوق ايضا بان مجيء خبر الفاسق المترتب
يجب معه التبين اعم من ان مجيء خبر عادل معه لم لا فيدل على عدم جواز العمل بخبر العادل الا بالتبين مع ان الطلب
كما مر في مفهومه ظاهر في ان المعنى ظاهر من محله تابع للمنطوق في جميع الامور الا ان يكون في المعنى وفي جميعها المعنى
فاذا لم يكن في المنطوق شمول فلا يثبت في المفهوم شمول ايضا مثله اذا قلنا ان جاء زيد فاكرمه ما لم يكن فيه عموم لا يثبت
في مفهومه ايضا وما قولنا ان لم يجيء زيد فلا يجب اكرامه عمومه ايضا فلا يصح ان يقال ان عدم مجيء زيد اعم من مجيء عمرو فيه مجيء خالد
اذ لا ملازمة اصلا فان المعنى المستفاد منه انما ترجع الى المعنى الموضوع المثبت في المنطوق ولا ريب انه خاص فيكون المعنى خاصا
ايضا فلا يكون فيه اطلاق شامل للاحوال زائدا على المنطوق حتى انه ربما يقال شمل هذا الكلام لوقوع عموم النكرة
في سياق النفي ايضا كما لو قيل ان لم يملك فقير فلا درهم عنده ان لم يملك فقير فلا درهم اصلا والدرهم الواحد المثبت في المنطوق
لا جميع الدراهم على ما هو ليه وفيه مع ما فيه وانا ثالثا فلان قوله ان ذلك خروج من حقائق الكلام فيه انه ان
اراد منه ان المعنى ليس تمام المسألة بتمامه بل هو خاص لعموم واحد وهو ان المسألة الموجودة لا موضوع كما ان الكلام لا يشمله
فيكون قولنا في المفهوم ان لم يحكم خبر الفاسق فلا يجب التبين عمومه على مجيء خبر العادل لهذا من صورة تثبت الموضوع واراد منه

اثبات مفهوم للكلام بحيث يدل على عدم وجوب التبين عند مجيء خبر العادل ففيه ان مناف للتحقيق ومناف لما اشار اليه
قبل ذلك بقوله فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه اذ مفاد عدم الدلالة من خصائص التالي لعدم التبين
في خبر الفاسق فلا يدل على عدم التبين في خبر العادل على فرض انتفاء الشرط ووجوده وهذا المثال الجيد ثابت في هذه الصورة
ايضا فلا وجه لاثبات الدلالة بعكس ما نص عليه الاول وان اراد منه مجرد نفي العموم على المفهوم فلا يستلزم الغاية بدون الخروج عن
الحقيقة الذي لا يشار اليه الا بدليل فيه الاول انه غير نافع فرق بين الفهم وثانيا ان كون استعمال الجملة الشرطية فيما لا يكون
مفهوم من السلب المنفي الموضوع مجازا غير مسلم لاحتمال كونها دالة على المفهوم من جهة الاطلاق فيه ان اشتراط الدرك
في حفظ مستند في صحة وتحقق الفائدة وجود الرجوع عند الرجوع لعدم صحة رجوع الحفظ عن الاطلاق في حقيقته من قبل انه من
جهة الوضع فالاولى ان يقال ان مرجعه عند انتفاء الشرط ويمكن ان يقال ان وضعه له انما هو فيما كان المحل قابلا له لا كل شيء
لا مطلقا حتى يكون مجازا فيما عداه ولو سلم كونه مجازا فعدم الصيرورة الى عدم قابلية المحل عند انتفاء الشرط فلا وجه لاشتراط
لعدم بقاء موضوع عند انتفاء الشرط اصلا فلا معنى لمثل القضايا المذكورة لما عرفت فتعلق عن شرعت العموم فيه وقد سرى ليس لذلك
فتنبه لقطعية رسالة دار الدرر بين كون سلبها باعتبار السلب عن الموضوع الموجود او باعتبار انتفاء الموضوع حتى تحقق في الاول
دون الثاني وسيأتي ما يظهر في بعض الحال من الواقعة فيرد ما يظهر من كلام الفاضل ان عدم الفاسق الشيء ما يدل على عدم الفاسق
فيما عليه يجب تبينه فيثبت المطلوب بعينه فيه في ذلك بان فرض مجيء العادل بنبأ عند عدم الشرط ودل على الفاسق الشيء
انتفاء التبين عن خبر العادل الذي جاء به لانه لا يكون شيئا في المنطوق حتى يتفرع المفهوم عنه وذلك لان الكل من الفاسق
الفاسق لما تقدم فانه ليس عرفه منه اثبات انتفاء التبين عن خبر العادل على فرض وجوده بل عدمه ودل ولكن الدليل
على عدم وجوب تبينه حينئذ في خلاف ذلك بل ما عرفته من الدليل الاول الذي يدل ذلك تقريره لعدم المفهوم بالدليل الثاني
ومن الدليل الثاني الذي ذكره فيه قوله فيجوز ثبات عموم المفهوم ثم دلالة الآية على المطلوب في مقام الجواب على ما يدل على الدليل
المذكور والاصل ان الكلام المذكور وان كان حقا بعينه في نفسه الا انه غير وارد على الفاضل الحق والوجه في جاء بالخبر
وما تعلق الدلالة لقوله ان جاءكم فاسق الخ على مجيء العادل وعدم وجوب التبين في خبره فيه ان كان مراده ان جاءكم فاسق
فاسق سواء كان اخبارا فاسقا ونحوه ليثبت به المطلوب والوجه فيه هو ذلك ليس كذلك ودعوى ان قوله تعالى ان
جاءكم فاسق الخ مسوقة لبيان حال المخبر لا النبأ فالمعنى والتقدير ان كان المخبر اخبارا بالخبر فاسقا فتبينوا اخبار
على المطلوب بطريق خالية عن البرهان لعدم دلالة لها في الآية وعدم حجة عليه لها في الخارج فيكون اثباتها في الفقه رجما
بالغيب واما ما ذكره في الاستدلال بالآية على عموم الوصف فالكبرى ممنوعة اذ من قال مع كونه حجة و
ان كان في تبيينه ذلك بالكبرى مسامحة فلا يخفى ما فيه من عدم اعتبار مفهوم الوصف بل انما اولى لكونه اشبه بمفهوم

الغاية

اللقب اذا الوصف الذي ما عنوانا ثبوت مفهومه اذا كان موضوعه مذكورا معه لخواص اخر على ما لما
فاعتبار مفهومه انما يعتبر مع اعتبار مفهوم اللقب ومنعه غير حق عند القائلين بمفهوم الوصف فان قلت ان مفهوم
الوصف وان لم يكن معتبرا في حد ذاته الا انه ربما يكون حجة ويعتبر عند قيام القرينة عليه والقرينة في المقام موجودة فلا وجه
الفاضل الحق فانه اعتبره الا انه مفهوم الوصف لا على ذلك لان تعليق التبين على مجيء الخبر بالواجبات الشرطية وتقييد
لكشف الواقع عن الخبر بالصدق والكذب مع وصف الفاسق معاضدا بالاستقراء في التعليل وعدم الرجوع في التعداد
وخلاف الواقع لا يشمل غيره بدون التبين قرينة واضحة على ان التبين غير واجب في خبر العادل لا مكث في الواقع
معه وعدم كونه مظنة للوقوع في الندم فانا قلت اولا انا لا نفهم الفرق بين الفهم وبين غيره من الاعتبارات فمن حيث
وجود القرينة على عدم وجوده والاستناد على الفاسق فيه كما اشار اليه صاحب الفصول وثانيا كون مفهوم الفرقة فنقول ان ما
يفهم مما ذكر ليست بالدلالة والحجة من اشعار بالمفهوم فلا ينبغي التعويل عليه في اثبات مشروعية الاصل بل يكفي ان
ان ذكر ما ذكره التقييد بعلة لا يدل الا على ثبوت الفاسق وعدم الحكم بغيره بمجرد السماع منه لما ارشد الى كونه
جهالة ومرجع الندم فيما عدا ذلك حكم بالتبين في غيره والحكم بما يكلف لا بما يكفيه فلا يكون في ذلك اشعار بعدم العادل
ووجوب التبين فيه فضلا لا اثبات لاحتمال كون الندم موقوفا على ذاته وفائدة الحرج ان هذه الفائدة ومشعر ما ذكره
قيل بان الآية الشريفة وردت في شأن الوليد وانه كان فاسقا فهو على الحكم بغيره المزجاء بدون تعليق وجود الموضوع
واعتباره لما حاق بعضهم لما فيه الشيخ الطوسي فنقول ان المانع عن اعتبار دلالة في الآية على المطلوب موجود
بعضهم والدلالة الحكمية ومعارضة له لدلالة المفهوم لما ذكره بعضهم من ان النسبة بينهما العموم من وجه لان المفهوم
العام من خبر العادل المفيد للعلم والمفيد للظن والتعليل وعدم جواز اجابة الحجة بجهالة اعم من الجهالة التي هي ما
اخبار المخبر او غيره من الاسباب المفيدة للظن او الشك غير العلم فيكون كل واحد منهما اعم من وجه وخاص من
وجه اخر وهو ان دلالة الآية على الخبر المفيد للظن لم يجد به العادل اثباتا ولفظا فيتعارضان فيه والترجيح لما يوافق التعليل
وذلك لانه ظاهر بان الآية غير شاملة للخبر المفيد للعلم منطوقا ومفهوما موافقا بالفاسق او العادل اذ لا حالة
تدل الآية منطوقا على عدم اعتبار خبر الفاسق المفيد للعلم لكن الآية دل مفهوما على حجية خبر العادل المفيد للعلم
ايضا لكونه مطلقا حجة حجة افادته العلم وان لم يكن حجة من حيث نفسه فلا يخفى لنفي الحجية عنه او اثباته لما
عرفت في محله فاذا لم يكن المفهوم شاملا لخبر العادل المفيد للعلم المطلق المفيد للعلم بخبر العادل المفيد
بل نقول اذا افاد كل واحد من المفهوم والتعليل حجية خبر العادل وعدمها فيقدم التعليل المخصص للعموم

اذا المخبر وان كان عادلا الا انه لكونه غير مفيد للعلم فلا يؤمن من الوقوع في المحذور بالعمل بقوله فيكون العمل بحجية
خبر الفاسق فيكون الحث بالمتابع الفاسق في الآية المذكورة ولا ريب ان الترجيح مع ظهور المستفاد من الظهور دلالة
من المفهوم فيقدم عليه وان كان عاما والمفهوم خاصا وهذا نظير قولك لا تأكل الرمان لانه حامض فانك
انما تريد به النهي عن أكل كل ما هو حامض سواء كان رمانا او غيره وانما خصصت الرمان بالذكر لاجل نكتة
كوجوده وتيسره او ميل الاكل اليه وغير ذلك فلا يقدح تخصيص الذكر وكون الحامض موضوع الحكم فيه
المقتضي لعدم ثبوته فيما عداه وفرضا تبعية المصيبة في دلالة الآية الى عدم جواز العمل بالظن المطلق كما ذكرت
فان قلت ان ما ذكرت من حكم المقدر في الآية عن خبر الفاسق الاخبر العادل انما يصح على تقدير ضم الجملة من قوله
ان تصيبوا والعلة حكمة لتحريم الاقدام بقول الفاسق لمظنة الوقوع في خلاف الواقع وقلت ظهور اللفظ
في اقتضاء العلية بما في غير ذلك لان قوله ان تصيبوا مفعول لاجله لتبينوا وهو التقدير قبل تبينوا لاجل ان
تصيبوا او لكراهة ان تصيبوا فيكون في ظهوره في التعليل جاريا مجرى قوله الخمر حرام لانه مسكر
ويكون التفرقة تحكما فان قلت ان تقديم عموم العلة على خصوص المفهوم ينافي ما هو المعروف من المقرر
عند من جوز تخصيص العام بالمفهوم كما في قوله خلق الله الماء طهورا فانه مخصص بمفهوم قوله اذا بلغ الماء
كرا لم ينجسه شيء قلت اولا ان ما ذكره من جواز تخصيص العمومات بالمفاهيم او غيرها في الخصوصيات
كما يدل انما هو فيما كان ورود العام والخاص في كلامين منفصلين كما يدل عليه عنوانهم بانه هل يجوز تخصيص
عمومات الكتاب والسنة بأخبار الآحاد وظاهر انهما منفصلان لا متصلان فالواقعان في كلام واحد كما نحن
فيه خارج عما ذكروه وثانيا على تقدير التسليم في تعميم العنوان على ما نحن فيه فنقول ان قاعدة تخصيص العام بالخاص
ليس على كليتها مطردة في جميع الموارد بحيث لا يشذ عنها مورد من انحاء تخصيص بموارد قد مواضيها العام على
الخاص وذلك حيث كان العام اظهر دلالة من الخاص لكونه معللا او ابيا عن التخصيص كما هو محل منها
في بابه فيكون هذا المورد منها وذلك لقوة ظهور التعليل في الدلالة عن ظهور المعلول لوقوعه من مقام الاستدلال
وبيان المطلب فيكون مقدما على المخصص المعلول ويخصص المخصوص اما تعميم التخصيص كما عرفت في المثال
المتقدم واوضح منه مثالا ان يقال لا تشرب ماء لانه يضعف لك النسيان لعدم الضرر فانه يفهم منه ان
كل ماء يضعف احد لا يؤمن معه الضرر لا يجوز شربه واما تخصيص التعميم كما يقال لا يجوز الاستماع عن قول الكذاب
لانه لا خبرة له او لا يفيد قوله الظن فانه يفهم منه ان طيب علما انه من اهل الخبرة واما قوله الظن غير واحد في المراد

ولكن

فيجب ان يلاحظ غيرها الاظهر
فان كان الاخص اظهر صحيح ان يقدم
العام على الخاص والا فلا يجوز
ذلك في كلام الشيخ رحمه الله عند تعارض
المخصصين في الدلالة مع

والذي اعتمد فرجع ما ذكره اقول ان تبعيض المفهوم وظهور التعليل متعارضان وتباينان فيرجع الى الاصل وقد عرفت ان مقتضاه
حرمة العمل بالظن فيكون العمل بخبر الواحد الظني غير جائز الا ان يدل دليل على خلافه فان قلت ان ما ذكرت من تقديم الجملة
والدلالة على عدم حجية خبر الواحد مطلقا لعدم الدليل من الجهة التي فيها يصح لو كان المراد من التبين العلم ويكون
المراد من الجهالة ما كان في مقابلة ضد الظن والشك والوهم كما يدل عليه خبر الاول وعلى ذلك يمكن
نقول ان المراد من التبين اعم من العلم والظن ~~[illegible]~~ فيكون المراد بالجهالة ما يقابل
ويرادفه الشك والوهم ~~[illegible]~~ في الاية والمراد بالمذكور اذا لم يكن فاجتنبوا
بالتصديق المتعلق من ضم الشاء غير بعيد ~~[illegible]~~ وبين المفهوم الدال على عدم وجوب التبين الظني غير الدال
وكون مقدمة الدلالة ~~[illegible]~~ في نفسه وغير اعتبار الا التبين فيه ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ لان التبين بالمعنى المذكور ~~[illegible]~~ فيكون ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ فان المراد من الفاسق في الاية والعادل المفهوم منه هو الفاسق بالمعنى المعهود لكن
من حيث لفظ الاية عليه ومنه في الجملة ~~[illegible]~~ من طاعة الله فما فيه من فرق معصية واحدة ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ ايضا لتحقق الخروج عن طاعة الله ~~[illegible]~~ فيكون المراد من العادل في مقابل من يخرج
عن طاعة الله مطلقا ولا ريب في حصول الوثوق والاطمئنان من خبر كذا العادل ~~[illegible]~~ بل لكان المراد من الجهالة
السفاهة كما في قوله تعالى ~~[illegible]~~ فان قلت ما ذكرت من وجوب الذب استنادا الى ~~[illegible]~~ معدود من السفاهة
عند العقلاء ~~[illegible]~~ ايضا اذ لا سفاهة في العمل بخبر العادل فلا يدل المستقل على عدم جواز العمل بخبر غير العادل
ودلالة المفهوم ~~[illegible]~~ قلت ان ما ذكرت ممنوع لان التبين اعم من العلم والظن عند الوضع ~~[illegible]~~
ان التبين مشتق من البيان وهو الوضوح والظهور الذي ربما يطلق على المرتبة الاعلى من العلم ولا ما يدل على عدم الفرق
بين الظن لعدم الوضوح فيه فاذا كان كذلك فالاصل ~~[illegible]~~ اشتقاق المشتق ثم اشتق منه في المعنى الاعم
ويدل على استعماله وارادة خلافه بعض الاصل المشتق منه ~~[illegible]~~ ان الاصل في الاتمام عن عند ارادة المعنى الاعم
منه دائر بين امور اربعة الاول ان يكون التبين موضوعا للقدر المشترك بينهما الثاني ان يكون حقيقة في المعنى

حتى فان المراد الحفظ الاشتقاق ما جاز
على انه جهالة والصيغة لو جوز الخطاء

ومجازا في الظن الثالث عكس السابق الرابع ان يكون مشتركا بينهما لفظا وهذا الاحتمال الرابع مردود لكونه خلاف
الاصل وكذلك الثالث لكونه خلاف الظاهر الذي لا يعلم الا بالقرينة الصارفة والقدر المتيقن عنده هو التبيين بمعنى الظن
هو الامر الرابع الاول والثاني والاريب ان الاول لا يصير اليه في المقام اما الثاني اذ شرط ترجيح الاشتراك
المعنوي عند الدوران هو استعمال اللفظ في القدر الجامع بينهما على سبيل الحقيقة والشيوع مع انا لم نجد استعمال لفظ
التبيين في الظن الا مع اذ لو كان لكان استعماله وارادة الظن منه ايضا شائعا لكن مع انه لم يوجد فيه شيء ذلك
احتمال الاشتراك المعنوي وتعين جانب الحقيقة والمجاز لكن الظاهر من استعمال لفظ التبيين بمعنى الظن فيكون
حقيقة فيه ومجازا في غيره لكن الاحق فان قلت انه لا يصح تقسيمه على العلم والظن وصحة التقسيم كما حققت تدل
للحقيقة فيكون حقيقة في القسمين اما من باب الاشتراك المعنوي او اللفظي قلت اولا منع كونها تدل على الحقيقة
وما حقق في ضعيف الايراد وثانيا انه مشروط بعدم وجود الشاهد وصحة السلب عن فقد فيها وكلاهما موجودان
في المقام كما لا يخفى وثالثا لمنع تعلق كون التبيين حقيقة فيهما فنقول ان القرينة على ارادة التبيين بمعنى
موجودة وهي صدق الجملة التي اطلق عليها التبيين فيه في الاية على الظن لكونه في مقابل العلم لعدم صدق العلم
عليه فاذا وقع التبيين في مقابل الجهالة علم ان المراد منه التبيين بمعنى الظن والا لم يصح المقابلة وما يرجح ذلك
انه لو كان اللفظ التبيين مشتركا فيكون معنى صدر الاية جواز العمل بالخبر العلمي والظني ويكون مقتضى التعليل
النهي عن العمل بما فيه جهالة اي شك او وهم ولا ريب في بطلانه لكونه لغوا وخاليا عن الفائدة اذ من البديهيات ان
عاقلا فضلا عن العقلاء لا يعمل بخبر فاسق لاحتمال كذبه او الوهم سيما اذا كان المخبر متعددا فان الاحتمال
يتقدم بما شاء فلا بد ان يكون عمل الموصوفين بخبر الفاسق الذي جاء باليوم سببا عن حصول الظن في صدورهم منه كما
هو المتعارف في العمل باخبار المخبرين اذ لا اشكال في ذلك ان لم نقل بعدم الظن العرفي والوثوق وعدم اعتبارهم
الا عليه كما هو غير بعيد عند من لاحظ طريقة العقلاء في مثل النهي المستفاد من التعليل في صورة حصول الظن ونقض
التبيين بالتبين العلمي كما هو واضح واما حمل الجهالة على الصفاة فيه انه خلاف الظاهر ولا شاهد عليه فظهر
ان قلت مع ان الاقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن عادة قطعا اذ الظن حصل عن ما فيه من الفسق لا يتوقف

على الاقدام

على الاقدام عرفا ونوقش بعد الخبر بها غاية قول عليه السلام عن العلم لعدم تذكره في موضع الملاحقة للواقع واما جواز
الاعتماد على الظن والشهادة عليه غير القياس بل لما فيه ان الاقدام على ما فيه من ملاحقة الواقع قد يكون احيانا
لاجل الاضطرار اليه وعدم وجود الاقرب الى الواقع منه فان في الظن وقد يكون لاجل مصلحة زائدة على مصلحة
ادراك الواقع وقد مرت الاشارة الى ذلك في محله فان قلت مقتضاه الاستغناء عن جميع ما ذكرتم لكون التبين
بمعنى الظهور فلا يصح ان يكون اعم من الظهور الحقيقي بل الظهور العرفي المساوق للاطمئنان ويكون اجماعه في تفاسير
نازل عنه لانه من باب الاستبداد والشك وذلك لان طريقة العقلاء ملاحظة في العلم والاخبارات المتعلقة بامور
معاشهم ومعادهم على تحصيل الاطمئنان والوثوق فلذلك قال الشيخ انه اذا جاء المخبر بخبر فلا تقولوا به الا ان يحصل
منه العلم او الاطمئنان فيدل على ان الاية الخبر الصحيح الاعلامي لحصول الاطمئنان منه وكذا يدل عليه ما ورد في بعض الاخبار
الموثقة التي يطلق الفاسق منها ما جاء عن الحسن بن علي بن فضال فانه كان من الواقفة في مذهبه بحيث لا يقبل ان يرد
الاخبار التي سمعها في صغره عن الحسن واما الموثق الذي يحصل الاطمئنان منه فلا يدل عليه وعلى ما اخترنا ما نقله
العلامة في الخلاصة عن عدة بعض الموثقين في المقبول وايضا اخرج في المرجع وكذا يدل عن ابن ابي الطيار عن الحسن
ومنكوه اليه فاجاب ما جاء عن ابن ابراهيم وهذا الذي قيل في حقه بانه اول من نشر احاديث الكوفيين ثم مع ان الاخبار في
كان الزمان كان بحيث يخرجون عن قدر ما نقل الخبر الضعيف لما فيه من حق الحق بن عليه مع كونه في جملة
الملحدين بين الصفار وكذا يدل عليه الخبر الضعيف المجبر بعمل الاصحاب لحصول الوثوق في عملهم حد اعتبار الاية
على اعتبار هذه الاقسام الاربعة في الخبر ويكون ما عداها في الضعيف المعارضة وبعض الرواة الموثق والحسن والضعيف
الخبر المتجبر خارجة منها ويكون هذا تفصيلا لما ذهب اليه في الاخبار ويشهد على التعميم المذكور في التبين العقلي
في الاية بالعناية ولكون العلم بيده مستندا لها والاريب انه اذا اعتمد بالخبر على مقتضى الاطمئنان لا يكون موجبا للندم
والندم عند العقلاء كيف وكثيرا ما يعد من الوقوف على فائدة علم عدم الحاجة معه بحصول التبين له يعادل ان
المراد من الفاسق هو الفاسق الواقعي اعني ما يطلق عليه لفظ الفاسق لغة فالظاهر من لفظ الكتاب عليه
هذه الجملة لا يخرج من ظاهره الى غيره الا بقرينة ولا قرينة في البين بل هو مقتضى الاصل في مقابلة العادل
الواقعي والمراد من العادل الواقعي هو الذي يصدق عليه العدالة لغة فيكون المراد من العادل في مقابلة الفاسق
في وجوب التبين لا ان العادل الواقعي يصدق غالبا الاطمئنان لخلاف الفاسق عليه اوجب فيه تحصيل الاطمئنان
في الخارج فان قلت ان الاية تنفي العمل بما يصدق منه الاطمئنان لان اقدام المخاطبين بالاية على العمل بخبر الوليد

لا شك في انه لا يكون الا عن الاطمينان لانهم كانوا عقلاء فيبعد اقدامهم على العمل بقول فاسق مجرد لشك في حصول
الاطمينان لهم منه لكن المتعارف في طريقة العقلاء مع انهم اعرف بذلك فعلم ان الاطمينان لا ينبغي ان يكون منافيا للبيان
قلت ان هو فوق عن تتميم الادلة ما هو بديهي زوال عن الفرقة والتامل والثانية ما هو مستقر وثابت لا يزول
بالتشكيكات والاول مورد للمنع انما هو الاول فخبر الفاسق وان كان موجبا للظن والوثوق عندهم الا انه ليس حجة
حجة له وهي عنه للارشاد الى عدم جواز متابعته الفاسق بغيره وان كانا مشتركين من حصول الاطمينان الا ان الاول
ان حصل من خبر الفاسق يزول بالالتفات الى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وان كان مستقرا عن الكذب فيهما
ليس الاطمينان في الثاني بل هو واضح في الشك بخلاف الحاصل من خبر العادل فانه ثابت غير زائل ومنه يظهر الجواب
عما مر وحاصله ان الوجه للامر بتحصيل الاطمينان في خبر الفاسق لان العاقل لا يقبل خبر من حصل الاطمينان
بعصيانه عادة لكن الخبر اذا فسق فيتوجه منه على التبين على ان المراد من التبين اذا كان تحصيل
التبين العلمي يلزم التخصيص في صورة الاية لان صورة حالة عدم جواز العمل بخبر العادل مع ان الظاهر من خبر
العادل جواز العمل اما خبر العادل المقرون بالعدالة المقبول عند الاصحاب فان هذا الحكم لم يخالف
فيه احد من العلماء فيكون هذا تخصيصا في الاية فان قلت ان العدول في المقام دائرين بين التخصيص والمجاز في لفظ
التبين حملا على العلم والاول اولى من التخصيص قلت ان ذلك غير مسلم في المقام لان ثبوت جواز
العمل في بعض الموارد بالدليل الخارج في الشريعة شاهد على ان المراد من التبين العلم بخبر العادل وهو ارادة
العلم منه فيكون ما ذكر قرينة للمجاز ~~فيكون التخصيص بالنسبة الى التبين اولى من ارتكاب المجاز في لفظ التبين~~
~~صريح~~ قلت ان ما ذكره من توجيه التعميم المذكور مردود لوجهين الاول انه مسلم ان الحقيقة و
ظهور لفظ التبين في التبين العلمي فلا يجوز الخروج عن مقتضاها بعد الرجوع الى الغير الحقيقة الا ان يكون ثابتة وحقيقية
على الدليل المعتبر فان الشك الذي ذكر في حرف التعميم غير مجد لعدم كون فائدة لصرف اللفظ عن ارادة الثاني ان التمسك
بالعموم لمجاز المراد غير محتاج اليه على هذا التقدير اذ المنطوق بنفسه على هذا التقدير دليل على حجية قول
وهو حجية خبر العادل المفيد له فلا يحتاج في استفادته الى العموم مع انه على تقدير التعميم يلزم كون الاية دالة على حجية خبر
الفاسق الذي يحصل منه الاطمينان في الموضوعات القرائن مردود لان الاية الشريفة دالة على الحجية في عدم
قبول خبر الفاسق في الموضوعات وان كان مرجعا لحصول الاطمينان ثم اعلم انه قد اورد
على الاية ايرادات متعددة ما ذكره السيد حسن الطباطبائي فانه قال والتحقيق ان ارادة العموم من المفهوم لان

اللفظ يكون على ما اليه اذا توقف تمام الفائدة على العموم عليه وهنا فائدة وهي ارادة العموم من المفهوم لان
من الواقع محقق تامة متعلقة متوقفة على العموم اذ انه اينما تقف اوجب وكل جالس احاط بالمال
فان هذه المركب والمفاهيم يريد منها الانتفاء عند الانتفاء من ترتب الجزاء على الشرط ووجود ما عند وجوده
وانما والعموم في ذلك الكل فتكون مجازا مشتركا لا تزيد اثبات الاشتغال له وانما وانتفاء الجزاء
سواء وقع الشرط او لم يقع فاردت بالشرط الذي علق عليه الجزاء اثبات المقارنة بمعنى تقدير وجود الشرط وانما المعنى
انه في ازمان فرض حصول الاثنان وتحقق تحقق منه الاشتغال فيعيد الجزاء وذلك لان المعنى زمان يفرض تحقق
فيه تحقق الشرط حتى لا يكون غير مشغول في هذا الزمان المفروض لصدق نقيض القضية الشرطية اذ نقيض انك اذا اتيت
في هذا الزمان لم تكن مشغولا لا يكون القضية صادقة فصدق القضية موقوف على عموم الجزاء وهو الاشتغال وشمول الصورة
تحقق الشرط في الزمان وعدمه فيتاتي في هذا المعنى مع العموم المعنى عبارة عن العموم عند العموم وقد زاد في القضية
المعنى الصادق على انك تريد بقولك جاءتك كرة مشغولا اثبات الاشتغال له على تقدير تحقق الاثنان وانتفاء
عند انتفاء بحيث تظهر بذلك كرة مرتين في الاشتغال وتشكلها له عند اتيانك اياه كرة مشغولا فتحقق به
تقييد بعدمه والاخير غير مراد لانه لغو على ما مر في عند عدم الاثنان ليس فالعموم في الشرط يوجب العموم
لتحقق فائدة العموم في الكلام سواء الجزاء ارادة العموم منه فما ذكرت فلا ذلك في الاية الشريفة لان المقصود منها
ارادة العموم وبيان عدم قبول خبر الفاسق اذا جاء بالنبأ والقول خبر العادل اذا جاء به فانه غير مسلم في ظاهر
اللفظ وفيه اولا منع عدم ظهور اللفظ في العموم في جميع المقامات بل قد يكون الجملة مقترنة بالعموم ظاهرة غير ظاهرة
فمن قال طلعت الشمس فالنهار موجود فكذلك قولك اينما تجلس اجلس وغيره وقوله كلما تصحبني حلوة هي لنا
حلوة واخيرا فان هذه الجزاء الاشتغال ظاهرة في الانتفاء عند الانتفاء وهو ظاهر والعكس وثانيا
ان قياس الاية بالامثلة غير صحيح فان المنشأ في عدم الدلالة على العموم انما هو عدم وجود ادوات العموم فيها
فان سلبية من ادوات للعموم انما هي في هذه الصورة لعدم الاية فليس فيها ما يدل على العموم في ظاهر اللفظ
العموم ولكن فيها مستفاد من الكلية وكونه منشأ لنفس العموم حتى ما يدل على تمييز لكونه انتفاء خارجه الذي
في اللفظ فلا يحتاج على ظاهر اللفظ وثالثا ان المسلم من العموم انما هو في العموم المستفاد من الجزاء في الشرط غير في
ادوات الجملة في الامثلة المذكورة واما العموم المستفاد من الاية فليس كذلك بل هو في موضع الجملة الشرطية والمعنى المتبع

المفهوم غير صحيح كيف وثبوت المفهوم في قولنا ان جاءك فاسق واحد من العلماء فاكرمه مما لا يكاد يتفوه به
فكيف ان ما ذكره فاكرمه لو جاء ولم يجيء المتعرف من واحد وصيغها انه لما اعتبر اختلاف المفهوم مع المنطوق في الكيفية
في الكلية وفي الاثبات والسلب فكذا في الكمية ايضا ولا يخفى ان المنطوق عدم الحكم لكون فاسق فيكون مفهومه
العدل في بعض العدول لان عدم الحكم على فاسق يصدق بحكم بعض العدول كما لا يخفى هذا وقال في الفصول
ان حاكم بعض العدول فلا يجب التبين ولا شبهة في كونه مقبولا في الجملة وفي بعض المقامات كشهادة العدل
الواحد والاستبراء بالاستبراء فلم يثبت به الخصوص واذا بعدم التبين في خبر كل واحد من العدول وابن هذا
من افراد تلك الخصوص وفيه اولا انه قد قرر مسئلة المفهوم في المنطوق من لزوم اتحاد القضيتين في
الموضوع والخصوص وان وجب تخلفهما في الايجاب والسلب فاذا كان الموضوع المنطوق عدم قبول خبر كل فاسق
فلا بد ان يكون المفهوم قبول خبر كل عادل وثانيا ان اعتبار الكمية موقوف على استفادة العموم من
لفظ المنطوق فاذا انتفى ذلك العموم في المفهوم بدل على ثبوت البعض افراده فظ الا ان نقض السالبة
الكلية الموجبة الجزئية مشكل لان المنطوق ان حاكم على فاسق يكون مفهومه ان لم يحكم كل فاسق فيصدق
القضية بحكم عادل ويكون ذلك هو مقتضى المفهوم ومن البعيد ان المنطوق ليس فيه من الفاظ العموم وادواته
حتى يكون صدقه ما ذكر من العموم فيه مستفادا من الكلية فكذا انه مقتضية له في المنطوق فكذلك مقتضية له في المفهوم
ايضا فتدبر هذا الامر واعتقد ما كيفية لا كمية من يجب اتحادهما في الاخبار مع ما ذكر في محله وثانيا ان ما
وارد في مورد حكم اخر الذي هو اصل تشريع الحكم في عدم قبول خبر الفاسق لا انه وارد في مقام البيان لبيان
ان مفهوم قبول خبر كل فاسق لكون مفهومه قبول خبر كل عادل وهذا الظهور قوله تعالى اذا اردتم الصلوة فاغسلوا
الى ذكر الله فانه ليس المراد منه ترتب الصلوة على الشرط اذا انتفاه عند انتفاء الشرط اصلا لانه شرط
صلوة الجمعة فكذلك فيها خبر فيه ولا شك ان ما ذكر كثرة الفساق وندرة العدول في زمان نزول الاية
ولا شك ان الفاسق مما لا يتبين ان يصدق اليه فلا يجوز العمل بقوله فلا تفرق فيها بين العادل والفاسق
وفيه انه اولا خلاف الظاهر لان الظاهر من محل كلام الحكيم على البيان دون الاهمال وثانيا
ان الكثرة الفساق في الخبرين من العدول غير معلوم فلا يجوز حمله على ما ذكر مع ان حمله على التشريع موقوف على القرائن
المفيدة له ولا يعلم الظن وجودها في المقام فلا يجوز حمله عليه لجريان الاحتمال وثالثا انه على تقدير العموم

يلزم التخصيص في مورد الاية الشريفة وهو ما في حق الوليد حيث جاء بالخبر بما اراد القوم فالاية ~~[illegible]~~
اوث ~~[illegible]~~ وما ورد في عدم قبول خبر العادل في الارتداد ~~[illegible]~~ الذي يكون مستفادا
عادل اخر فاذا كانت الاية بظاهرها والتزام خلاف الاجماع فيتعين فيها ارتكاب احد امور اربعة احدها
القول بان الاية لا عموم لها اصلا وانها مجملة وثانيها ارتكاب التخصيص في مورد الاية الشريفة بان يقال ان خبر
كل عادل حجة الا في الارتداد وثالثها التقييد بالنسبة الى خبر كل عادل في جميع الموارد بان يقال انه حجة في جميع
الموارد بشرط انضمام عادل اخر معه ورابعها التقييد في الجملة بان يقال ان المراد حجية خبر العادل مطلقا ولكن يشترط
ان ينضم اليه في مورد الاية الذي هو الارتداد عادل اخر ولا شك ان تخصيص المورد واخراجه مستهجن وغير جائز
وما احد من اهل العلم والتزام التقييد خلاف ظاهر الدليل لكونه ارتكابا في المقام الثاني وفيه مع ان الاية
بل الاية الاخرى لا تقييد بالنسبة الى الموضوعات اذا اعتقد الخبر العادل فلا يجوز خبر العدل
في البينة على حسب التبين فيه واما لزوم الخروج المورد بسببه فلا لان المورد داخل في منطوق الاية
ولا يلزم فيه تخصيص حتى يلزم الخروج المورد وليس مجرد دخول المفهوم في جملة الكلام وبالجملة الذي يلزم في
الاية من حمل الارتداد موضوعا لوجوب التبين اذا كان الخبر فاسقا فالتقييد في بعض افراد الحكم ~~[illegible]~~
فيقيد الحكم بعدم وجوب التبين بانضمام عدل اخر معه في الارتداد ويخرج بعض افراده وهو ما اذا لم ينضم اليه
اخر في الموضوعات لان الخبر فيها عادل واحد الوطن هذا ان ليس من الخروج المورد المستهجن في شيء حتى يلتزم
جهة الطرح والمفهوم ومنها ان دلالة الاية على حجية الامور المظنونة وثبوت حجية المطلوب موقوف على اعلم الموضوعة
ادعى ثبوت حجية الظن الحاصل من الاية بدليل شرعي وان اصل ان اثبات المطلوب بها موقوف على حجية ظواهر الكتاب
ان كثيرا من العلماء لا لاجتهادهم وكثير منهم جلة قرائن الاجتهاد فلم يثبت لهم ثبوت حجية الاجماع
الذي هو عمدة ما تمسكوا به في اثبات حجية الكتاب ~~[illegible]~~ مع اختلاف هذه العلماء ولزم خلاف لكون مخالفة
حصول المقام لان الخلاف انما هو في المفهوم والمشهور فالكلام عدم حجية المفاهيم سيما مفهوم الوصف فلم يتم
مقتضى الاجماع مع ذهاب المشهور او الظن مع خلافه وخروج ان جواز الخروج الاجتهادية والاجماع فاذا لم يثبت
فيثبت حجية الخبر بالاجماع فاسدة لان معقد الاجماع انما هو ظن المجتهد فحيث ان ظنه لكونه جلبيا على الادلة
المعتبرة الشرعية سواء كان ظاهرا في الظنون المعتبرة بخصوصها شرعا او في الظنون المطلقة فاذا كان فوجوب

البناء عليه في حقه وفي حق مقلده ثابت عنده شرعا بالدلالة التي صح عنده لزوم العمل بها شرعا فلو وجد ما يقتضي الاجماع
حجية في حقه كذلك وحجية الظن بهذا التقريب يتبادر من معنى التعلق بالآية وغيرها من ادلة الظن كالشهرة وغيرها فانها
يصير ان في عرض واحد على هذا التقدير اذ يمكن على هذا ان يقال ان الشهرة قائمة على حجية الخبر فيستفيد منها المجتهد
الظن بالحجية فيكون ظنه حجة بالاجماع على اعتبار ظنه ولكن يكون ذلك خارجا عن المطلوب وهو اثبات حجية الخبر بالادلة
الخاصة ليكون ظنا خاصا لا اثباته بالظن المطلق اذا الادلة عليه هذا صرف النظر عن الايراد المتعلق بالاستدلال
مضافا الى ان الاستدلال بالآية لا ينفع في مقابل الخصم لان هذا الكلام من مقاصد السيد المرتضى وهو ينكر حجية الظن اجمع
حتى مفهوم الغاية على ما حكاه عنه العلامة فانه نسب اليه عدم حجية مفهوم الغاية كالوصف الشرط والوصف وغيره اولا
اثبتنا فيما تقدم حجية ظواهر الكتاب بالبراهين الدالة وليس ذلك مختصا بالاجماع ولو سلم فقد مر انه لا يضر في الغرض
من خالف من لا يعتد بمخالفته في الاجماعات وجماعة قليلة من الاصوليين من قدماء الاصحاب بانه حجة الكتاب بانه حد الحجة
من ضرورية بين المسلمين ومن الجملة وانه لا يضر في ذلك اشتهار عدم الحجية في مفهوم الوصف ايضا اذا السابق في حجية ظواهر
الكتاب ليس على تحقق الاجماع على خصوص كل آية بل الاجماع انما هو تحقق على حجية بالاستدلال بظاهر الكتاب
كلية وانما الجزئيات بيد المستنبط المستفيد ويتفق ذلك باختلاف الاجتهاد والانظار كما لا يخفى فظاهر في
نظر المجتهد يكون حجة وداخلا في معقد الاجماع فلو فرض على اتحاد الاجماع واتفاق الادلة في استنباط ظواهر
الكتاب لكان ذلك اقرار انعقاد الاجماع في الحقيقة على حجية ادلة الخبر الآية الدالة اجتمعوا في
فهم المراد من ظاهر ما فرض من ذلك انه لو اشتهر عدم حجية مفهوم الوصف عليهم غاية الاشتهار وقال بها واحد وجه
من الاعلام لكان الظهور [illegible] لمن يستفيده حجة في حقه للاجماع على حجية ظواهره فلا تنافيه وثانيا ان التمسك
بالمفهوم في الآية على القول باعتباره انما هو لاجل اثبات المطلب الحق في الواقع وليس الغرض والزام الخصم به وظاهر
انه لو اعتبر الخصم بمقتضى الدليل ولم يكن الزامه فلا يفيد لنا ان نرفع اليد عما هو الحق في الواقع لجواز لنا التعلق في
اثبات المطلوب به في نفس الامر وثالثها ان المسلم من الاصولية والاكثر فيها بالظن المستفاد وفيه
انه [illegible] في حجية الكتاب بان دليل حجيته قام مقام القطع واحرازها وكذلك الادلة الدالة على
حجية خبر الواحد كما سيأتي الاشارة اليه عامة لقلة الاجماعات فالظنون المستفادة من الكتاب والخبر قطعية مطلقا
دلت على حكم فرعي او اصولي وان كان المعروف بينهم حتى قيل ان المحقق وغيره عدم اعتبار الظن في الاصول والاول

لتحقق في خبر

مستقلا او الخبر فانه ربما يرد الخبر المستند الى المسئلة الاصولية بان هذا خبر واحد ولا يثبت المسئلة الاصولية بخبر الواحد
فهو الغرض لا ينفع فيه الظن انما هو اصول الاعتقاد ولعله كان مرادهم من الاصول هو ذلك فانه شبيه الاجماع مختص بما عدا اصول
الفروع والا فلا وجه لما قرر ظاهرا وفيها ان الآية لو سلمت دلالتها فهي ظاهرة في الموضوعات الصرفة
مضافة اليها والحال ان عمدة المطلب اثبات حجية الخبر في الاحكام الكلية فلم يكن التمسك بالآية انما على تقدير تسليمها
وفيه اولا منع الظهور والاضافة من مثل هذه الاحكام ايضا وثانيا على تقدير التسليم فيتم المطلوب في الاحكام بعموم
الاجماع المركب والاولوية فان من قال بحجية في الموضوعات قال بها في الاحكام من حجية في الاحكام بالاولوية
وليس العكس والوجه ذلك ان باب العلم منسد في الاحكام الواقعية غالبا والمعلومات قليلة لا تكفي في الفقه
والا لزم الخروج عن عهدة التكليف فلا بد من ان يكون حجية الظن في الاحكام وهذا بخلاف الموضوعات
لعدم انحصار الاستنباط فيها على الاحكام المختص وتفتيش عن نصب العلم فكل الشارع يحكم الظن فيها انما هو في باب
التعلق فاذا كان حجة في الاحكام اولا وفيها ان الامر بالعموم في الاحكام الشرعية غير ممكن لان الاحكام
كما يشمل سائر المكلفين فكذا يشمل الميت والرضيع والمجنون ايضا لبطلان افراد الخطاب في ان قلنا
بشمول الآية للاحكام والموضوعات جميعا فلا بد من ان نقول بحجية خبر العادل في حقهما بالنسبة الى الاحكام الكلية
وهو ظاهر الجماعة فلا بد من التعرض في ذلك من تخصيص الآية بالموضوعات الخارجية وفيه اولا منع تعذر
تسليم تمام الحكم في الاحكام بالاجماع المركب والاولوية كما عرفت وثانيا ان الامر في الآية على ما ذكر دائر بين
تخصيص العام بالموضوعات الخارجية وبين تقييده في الاحكام بالنسبة الى الميت والرضيع ولا ريب ان الثاني
اولى من الاول لما تحقق في محله وعلى تقدير لزوم التخصيص فلنا ان نخرج خبر الواحد في الاحكام الكلية بالنسبة الى الميت
والرضيع بعموم الآية بعين الموضوعات عطفا والاحكام بالنسبة الى غيرهما تحت العلم ولا يضر ذلك
في التمسك بالعام الا لمجاز واضح وفيها انها معارضة بالآيات والاخبار الكثيرة الناهية عن الظن واتباعه
بنحو عموم نزوحه واطرحه فاما يرجح اولة الخبر الخاصة بالكثرة او بكثرتها او بكونها مشهورة او لا لا لقصر فيه قطعا وترجيح
الاصالة حرمة العمل بالظن فلا يتم التمسك بها على كلا التقديرين ويقرر كون النسبة عموما من وجه بوجوه احدها ان الادلة
الناهية وان كانت عامة الا انها خرجت عن حجية البينة ودخلت تحت الادلة فالادلة مثل الآية والاخبار الدالة
على حجية الخبر الواحد [illegible] وانما الادلة الناهية فهي مثل تغيير الاخبار عن اسباب الظن فالادلة والاخبار الدالة
ولكنها انما مختصة ان في خبر العادل الظني وثانيها ان الادلة الناهية غير شاملة لمحل صدق الشك من العلم الظني

لخبر الفاسق وهم

الواحد

فتختص بباب النكرة من حال الفتاح باب العلم ولكن مورد ما اعم من خبر العادل وغيره كخبر الفاسق والشهود وغيرهما والادلة
اعم من جهة النكرة وعدمه فمن شمل الصورة الاستدراك ايضا ولكنها اخص من جهة خبر العادل فيكون خبر العادل خاصا
النكرة والعلم فلا مورد اجتماع لهما وثالثها ان مفهوم الاية يدل على حجية خبر العادل سواء افاد العلم او الظن والادلة
على حرمة الظن سواء كان خبر عادل ام غيره فمورد الاجتماع هو ما ذكر ايضا واجيب عن الاول بانه لما فرضت البينة
على ادلة النهي على ما هو مورد موضوعيا لكونها على كذلك وجب مورد الاجتماع وهو خبر العادل فقد خرج منها فرد موضوعا
بالاية لان كل عادل على حجية اشرع يكون داخلا في حجية العلم وخارجا عن الظن ويكفي اجراء هذا الجواب في الوجه الثاني
ايضا ولكن اصل الايراد مع هذا الجواب منظور فيه اما بالجواب فلوجهين احدهما ان اعتبار كون البينة او خبر العادل
خارجا عن مورد ادلة النهي موضوعيا يتوقف على عدم التخصيص في غاية الخروج الكلي لصدق الظن الذي هو موضوع
الادلة عليها حقيقة واعتبار كونه على شرط لا يحمله على حقيقة الذي كان الخروج الموضوعي والكلي متفرعا عليه وحيث ادعاه
ومن هنا يظهر ان الخروج الموضوعي مستدعي رفع اليد عن موضوعه على نحو من الوجوه لكونه مباينا بين الوجود والكون فلا يمكن
لكن مثالا لاجل توضيح ذلك مثلا اذا قال اكرم العلماء وكان زيد الفاسق عالما فلا يريد في شمول حكم الاكرام له لوجوده
في موضوع العالم في الحقيقة فيشمل الحكم المضاف الى اللفظ جريا على الحقيقة فاذا ورد لا تكرم زيدا كان ذلك
مخصصا ونفيا للحكم الثابت عليه بقوله اكرم بقوله لا تكرم لانه يكون خارجا عن موضوع العالم بحيث يشمله اللفظ فان قلت
ان لا تكرم زيدا يكون قرينة على عدم ارادة زيد من لفظ العالم فكانه قال اردت به غير زيد قلت ان القدر المتيقن من
التخصيص في الحكم لانه الاقرب على حال ودلالة الخاص لا يتوقف على ذلك وهو لا يحتاج الى دليل ثم لو ورد مع قوله اكرم العلماء
لا تكرم الجهال وكان زيد عالما ثم لو كان زيد عالما صحيح عن تحت العموم خروجا موضوعيا وهو صدق تحت العام الثاني
لكنه وان هذا مما لا خفاء فيه وثانيهما ان التخصيص الكلي او الموضوعي والحكم لهما يتعارض فرع ثبوت المفهوم من الادلة
وهي ما رايت مشغلة لمعارضة الادلة الناهية لم يعلم ثبوت مفهوم لها لكونها ما فهمه عنه الاصحاب على حجية
خبر العادل فلو فرضنا ثبوت مقتضاها فلم يبق مفهوم للاية حتى يكون حجة ومقدما عليها وما قرر ان علم ثبوت مفهوم
الجامع الاستدلال حتى يقدم وهو محل ان التقديم موقوف على تعارض وهو يتوقف على ثبوت المفهوم وقبله لا يمكن لم يصلح
واما الايراد فعلى الوجهين الاولين ان خروج ما خرج من ادلة حرمة العمل بالظن هو من الخبر الاعلى او الخبر الذي
عدم العمل به لا يجب حجة عليه في المفهوم لان المفهوم ايضا دليل خاص مثل الخاص الذي خصص حرمة
العمل بالظن فانهما ايضا المخصص العام في مرتبة واحدة وان كان احدهما صادرا في الزمن والله اعلم

فلا تعارض

الادلة

الادلة بالعموم لان ورده يكشف عن وجوده في الواقع كالخاص الدال فلا تعارض الادلة في نفسه وجهه عينها على بعض في
الوجود وتاخره عنه فلا يجوز جعله تخصيصا العام احدهما اولا ثم على خطة التخصيص المنسوب بين العام لجواز ذلك التخصيص وبين
الخاص الاخير فاذا ورد اكرم العلماء وقال العالم لا تكرم وجب اكرام الاصوليين منهم فورد ولا تكرم الاصوليين منهم فورد
فكل واحد من الدليلين من حيث نسبته مع العام يكون تخصيصا له لانه تخصيص اولا بالاصوليين ثم يلاحظ نسبته
بين الدليلين فيقع العلماء المتقدمين نسبة الى العموم فوجه ان يقال ان العالم في شمل للاصوليين والعموم والعلماء المخصص
بالاصوليين غير شامل لهم واكرم العلماء المخصص بالاصوليين شامل للعدول والفاسق غير الاصوليين ولا تكرم الفاسق غير شامل للعدول
ومورد اجتماعهما الفاسق العام بعد تخصيصه الخاص مثلا وقد مر تفصيل ذلك في باب العام والخاص فراجع وقد اجيب عن الثالث بوجوه
الاول بالمنع عن كون مفهوم الاية وشموله لخبر العادل بعد العلم بالتقريب الذي مر سابقا فيكون مفهوم خبر العادل الظني مخصصا
بالادلة الناهية عن العمل بالظن الثاني بانه مستلزم لكون المفهوم لغوا اذ مقتضى القاعدة في تعارض الدليلين المطلقين
هو الحكم قطعا في مورد الاجتماع والمكان اهمال لكل واحد منهما في مورد الافتراق وهنا يخرج فيه الدليل المفهوم في
مادة افتراقه لانه خبر العادل فيشمله قوله ان يقال بحجية العلم وقد حقق في بابه بانه مستحيل في نفسه لاحتياج الى جعل من جانب
الشارع الثالث انه على تقدير تسليم العموم لزم منه تقديم المفهوم على ادلة النهي فانه مع قرينة على ان قلة افراد العام مع تقديمه
على الاخر ولا ريب ان افراد العام المفهومي اقل من افراد المنهي مع تحت عموم الادلة لكون الادلة مخصصة بخبر العادل
والثاني مثل قوله ولخبر الفاسق والشهرة والقياس وغيرها من جميع ما يفيد الظن فيقدم عليهما وفيهما ان الظاهر
مفهوم الاية لا يكون مثل الادلة بخبر الموجودة بل بينهما وجود التعارض بين كثير منها والدليل في ان الخبر المتعارض غير مشمول له
فلم يكن حجة للعلم على العموم بل ما ذكر اشارة الى الاخبار الموجودة في عصر النهي لعدم تحقق التعارض فيها وقيل ان الخبر حجة
الخبر بالاية انما هو في تعارض الخبرين حيث يكون دلالة كلية فيكون في مقابلهما ثبوت الوجه الحجية وثانيا ان المراد من عدم الشمول
اما ان يكون الانصراف الى غير صورة المعارضة فبطلانه واضح لان وجه الانصراف غير معقول واما ان يكون عدم الشمول
على العموم على صورة المعارضة لاستدراك استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لان المراد من وجوب قبول خبر العادل يكون على
الحجية فرض المعارضة وهي التخييرية في المعارضة فيه منع واضح فتحقق في باب تعارض الاحوال ويكون تفصيله في محله مع استعمال
اللفظ في اكثر من معنى مستفاد من ترتب الحجية على دلالة التخييرية من الخارج عقد فرد باب تزاحم الوجوبين كما تقدم لا من نفس
هذا الشمول ومنها ان العمل بالعموم وهو العمل بخبر العادل مجوز ان يبين في الاحكام غير ممكن على الحق من الخارج بحيث

وجوب التبين والفحص عن المعارض فيه وفيه ان المراد من التبين الموضوع بالآية هو الفحص عن الصدق والكذب والفحص
عن المعارض وعدمه بل الظاهر حمل التبين على ما ذكر لان التبين بالمعنى المذكور مترتب على التبين بمعنى الفحص عن الصدق لانه
فحص عن معارض الدليل والصدق الدليل عليه الا لو تبين كونه صادقا فيما اخبر به فتأمل وثانيها ان العمل بخبر
المفهوم مخالف للاجماع لان الطائفة تشمل للمتعددات والاحكام كليهما ولا ريب في عدم كفاية عدل واحد في الموضوعات
الخارجية بل لا بد من انضمام عدل آخر لا مرض المقام والاربعين ان يقال بمنع المفهوم وبين ان يقال بتخصيصه بالاحكام
وخروج الموضوعات او حمل الفهم على حجية خبر العادل في الكل ولا ريب ان الحمل على الاول والثالث اولى من الثاني لانه مستلزم
لتخصيص كثير من افراد العام والحمل عليهما وان كان مرجحا للمجاز ايضا الا ان المصير اليهما اولى من ارتكاب تخصيص الاكثر وفيه
ان الحمل على الاول اولى اسقاطا وتتميم المطلوب في الاحكام بالاجماع المركب فان كل من قال بحجية خبر الواحد من الاحكام فانه
قائل بعدم اعتبار العدد الى انضمام عدل آخر فيه وهذا لا يدرى تقييد المفهوم بالنسبة الى الموضوعات وثانيها ان المفهوم
يدل على عدم وجوب التبين في خبر العادل وهو غير مستلزم لوجوب العمل على طبق قوله لاحتمال وجوب التوقف
وفيه ان ذلك مبني على القول بحمل التبين على الوجوب النفسي وقد عرفت فساده وانه مفيد للوجوب الشرطي
وان التبين شرط للعمل بقول الفاسق وان هذا الشرط مختلف عن قول العادل عند ارادة العمل به فيما ذكر
يكون التوقف واسطة ظاهر وواضح وان الحمل ان مقتضى حمل التبين على بيان الاشتراط هو انتفاء خبر العادل
حال كون الخبر مشروطا بالتبين في بعض الكل بوجوب العمل بقوله وعدمه موقوفا على ثبوت ذلك من الخارج فان يكون
خبره في الاحكام الكلية مثلا يكون غير كوجوب صلوة الجمعة ونحوه في مقتضى طريقة قول العادل الا الواقع فلا
الا ان هذا من الآية اثباتها من اعتبار ثبوت الواقع وعلى مقتضاه وان كان غيرها من الموضوعات لها الخارجية
وغيره فلا يجب ظاهر واضح وثالثها ان المفهوم يدل على عدم وجوب التبين في خبر العادل وهو غير مستلزم
لوجوب العمل على طبق قوله بل غاية ما يفيده الجواز وابن هذا من الوجوب وفيه ان كل من قال بالجواز فانه يقول بوجوبه
مع ان الاكثر غير اصل مبني على الوجوب النفسي وسقاطه على الوجوب الشرطي لا يكفي ورابعها ان الآية لا تدل لسبب ايجاب
على ثبوت المفهوم لانه خطاب مخصص لثلث خبرين ولعله كانت قرينة انما كانت متصلة بالآية يفهم منها العمل بقول العدل الذي
لان مفيد العلم او قرينة وجدت انما تدل على عدم ثبوت المفهوم لا يقال لو كانت لوصلت الينا لانا
نقول ان الاعذار مسلمة لو كانت القرينة لفظية ولعلها كانت حالية مرجوة بين المخاطب والمخاطب وجواز وضوح

بالجملة

بالجملة عدم القرينة ممنوع لان دليل التمسك بالاصل المذكور هو الاجماع ولا ريب في ان ما تحقق الاجماع عليه هو صورة
عدم وجود القرينة بمعنى ان التمسك به عند الشك في اصل وجود القرينة واما التمسك به عند الشك في قرينية
الشيء الموجود فغير متحقق من منعقد الاجماع وما نحن فيه من هذا القبيل لان مرجع الشك في القرائن الحالية وانما انما هو الا
الصفة لا الموصوف عن ان ثبوت صفة القرينية لها لا الا اصل وجودها اذ وجودها له بين المخاطبين حاصل
يقينا وانما الشك في كونها كون تلك الحالة لها قرينية لصرف اللفظ عن ظهوره بين المخاطبين على الكلام عليها
وصرف اللفظ بمعونة عن معناه الوضعي ام لا فتأمل وخامسها ان المراد بالفاسق في منطوق الآية من خرج عن
طاعة الله على ما يدل عليه لغة كما هو فيشمل من جميع من خرج عن الطاعة ولو بالصغائر فكل من علم منه الخروج عن الطاعة او احتمل
وجب التبين في خبره فيكون المراد بالمفهوم ان من لم يخرج عن طاعة الله تعالى ولو بالصغائر وجب قبول خبره ولا ريب في
ان هذا مخصص في المفهوم او مخصص في المرتبة التالية له فيصح هذا يكون سوق الآية دالا على عدم قبول خبر العادل
المتعارف المنزل على الفاسق ثانيا من الآية وفيه ان ارادة مطلق الخارج عن طاعة الله تعالى من اطلاق الفاسق فيه
تعسف ظاهر لما مر من ان اللفظ عرفا والاصل تطابق العرفيين وعدم ثبوت النقل عنها فالمراد به اما الخارج الذي يتبع
اطلاقه عليه في الكتاب حيث انه يطلق غالبا في مقابل الايمان واما الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة مع عدم الحكم
بكفره فالمراد بتلك الكبيرة للصغيرة خبرا اخر حيث منطوق الآية في عرفنا المطابق للعرف السابق سيما ملاحظة قوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ولكنه منظور فيه لان دعوى الصغيرة العرفية او الشرعية في لفظ
الفاسق من زمان صدور الآية بعيد يقينا فلعله على المعنى المذكور ليس بادعاء حمله على المعنى بل لا بد من حمله عليه حتى يثبت ان
خلافه وفي دلالة الآية المذكورة على المعنى ما مر ايضا وثالثها ان الآية مشعرة بل تدل على عدم حجية خبر الفاسق في الموضوعات
الخارجية لمن يكون الاخبار فيها مثل الفقر والغناء الذي يقرينه التعليل بكم اصابة قوم بجهالة فان المراد من قوم هم
هم فقهم ونهبهم واسرهم ونحو ذلك فالمفهوم ايضا يكون ناظرا اليه فيفيد حجية خبر العادل في اثباتها ولا يكون مثلا الاحكام
وفيه اولا ان الخطاب المذكور موجود في خبر العادل المنزل على الاحكام في بعض المقام كما هو اخبار الصادر في حكم الدماء
والقصاص ونحوها من الكلمات من قتل النفوس واخذ الاموال وقطع الاعضاء والدماء والدرجات وغيرها فلا بد من التعميم بالنسبة
اليها ايضا وثانيا انه لو سلم في الموضوعات الخارجية تم المطلوب في الاحكام الكلية بالاجماع المركب والادلة
كما مرت الاشارة اليه سابقا وثالثا ان مصداق المنقول المذكور في الآية هو الوقوع في الندم واصابة القوم بجهالة
ان كان لم يكن الحكم فيه موجودة فلا بد من الاخذ به والقول بالقبول مع كما يستفاد من المفهوم بحجية خبر العادل

في الموضوعات لانتفاء العلة المذكورة فكذا استفادة غيرها من الحكم بهذا الطريق الاول وفي هذا الوجه الثالث نظر وجه
ثلثة احدها منع الحلية والعلة حكمة في عدم قبول قول الفاسق فلا يلتفت الحكم بانتفائها فيحتمل ثبوت عدم الحجية في خبر العادل ايضا
ولو بدليل اخر وثانيها انه بناء على التمسك بالعلة المذكورة على تقدير كونها علة لا يحتاج معه الى اثبات الحكم بالمفهوم بل المنطوق
يثبت الحاق في التعليم كما هو واضح وثالثها ان ذلك الكلام مبني على ان انتفاء الحكم العلة مقتضي لثبوت نقيض الحكم الثابت
بالعلة في الموضوع الغير المذكور كما ان ثبوت العلة في الموضوع المذكور كان سببا لثبوت الحكم الثابت له مثلا اذا قيل الخمر
حرام لانه مسكر يدل على ثبوت حكم الحرمة في كل ما تحقق فيه التعليل وهو الاسكار سواء كان خمرا او غيرها كالنبيذ
ويدل على انتفاء العلة على ثبوت نقيض الحرمة وهو الحلية في الموضوعات الغير المذكورة اما على مقتضى الحق الذي قررناه في
محله من العدم فلا يصح ان يقال بان شرب النبيذ مثلا حلال لكونه غير مسكر فيصح هذا فاذا ثبت عدم حجية خبر الفاسق
للجهالة فلا يصح اثبات الحجية في خبر العادل لانتفاء الجهالة فلا يقال وثانيها ان مفهوم الاية لو دل على حجية خبر العادل دل
على حجية الاجماع الذي اخبر به السيد المرتضى واتباعه من عدم حجية خبر العادل لانهم يقولون اخبروا بحكم الامام بعد قيام الخبر
وفيه نظر من وجوه الاول عدم تسليم شمول اية النبأ للاجماع المنقول كما مر في بابه الثاني ان اخبار العادل
باخبار الشيخ وفي تتبعه الثالث انه لا يكفي قبول هذا الخبر تحت الاية لان دخوله يستلزم خروجه لانه خبر العادل والاجماع
المذكور دل على عدم حجية مستقيل دخوله وعدم دخوله بانه وان لا يلزم نفسه معرفته بانه وان لا يلزم نفسه لتصريح دلالة اللفظ عليه وعدم
قابلية الاية لان يدل ان الحكم ثابت لهذا الخبر الخاص للعلم بعدم خصوصية مخرجة لعين الحكم ولذا انقطع بانه لو سئلنا السيد عن انه
اذا ثبت اجماعك عندنا بخبر الواحد هل يجوز الاستدلال عليه فيقول الرابع لو سلم جواز دخوله لكن نقول انه مع قيام الاجماع
على خروجه في الثانيتين حجية الخبر وفي الثالثتين الحكم ان الامر دائر بين دخوله وخروجه ما عداه وبين الحكم والايجاب
ان الحكم متعين لوجوه الاول انتفاء التخصيص الى الواحد وثانيها ان العمومات الاخر المخصصة في الخارج تخصص في مثل
عدم حجية خبر العادل ولا يجب ان يتعين عن هذا المخصص دائما يدل على عموم حجية خبر العادل فيبقى الاية كما هو ذلك في قول
القائل صدق زيد الذي يجيء كل ما يخبرك فاخبرك زيد بالعلم في الاخبار ثم قال كل ما قلته واخبرتك فهو كاذب فاذا اخبر
بقوله صدق زيد خصوص هذا الخبر فان ذلك يصير اضحوكة وقد اجاب بعضهم عنه بان الاجماع المنقول مظنون الاعتبار
وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار وفيه ان خبر العادل ايضا مظنون الاعتبار ومع ذلك فلا يعلم لهذا الكلام وجه كما لا يخفى على المتفطن

ومنها

ومنها ان الاية لا تشمل الاخبار مع الواسطة لانصراف الاخبار الى الخبر بلا واسطة فعليه الروايات المأثورة عن الائمة
لاشتمالها على واسطة وهذا الوجه وظاهره مردود اذ مع تسليم الانصراف فكون الواسطة في الواسطة انما يخبر خبرا بلا واسطة
فان الشيخ قدس سره اذا قال حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قال حدثني ابي قال حدثني الصفار قال كتبت الى العسكري
عليه السلام فان هناك اخبارا متعددة متعددة الواسطة فان الشيخ اذا قال حدثني المفيد الخ فهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه
فاذا حكم بصدقه وثبت شرعا ان المفيد حدثه الشيخ بقوله حدثني الصدوق فهذا الاخبار من قول المفيد اثبات بخبر الشيخ
ايضا خبر عادل فيحكم بصدقه وان الصدوق حدثه فيكون كما لو سمعنا من الصدوق اخباره بقوله حدثني ابي وكذا اذا قلت خبر
الصفار في اخبار ابيه الثابت بقوله انه كتب اليه العسكري وذا كان الصفار عادلا وجب تصديقه والحكم بان العسكري
كتب اليه ذلك القول كما لو شاهدنا الامام ع كتب اليه فيكون المكتوب حجة فثبت بخبر كل لاحق اخباره بقوله شرعا وترتب
عليه اثاره الشرعية الثابتة على صدوره في الجملة بوقوع الخبر به عن الخبر السابق عليه ولهذا الخبر العادل في جميع الطبقات بلا
واسطة خبر بخبر مستقل ولكن انما دقيقة يمكن ان يكون نظر المستدل اليها وهي ان الاية انما تدل على وجوب تصديق كل خبر
ومعنى وجوب تصديقه ليس الا ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على صدقه عليه فاذا قال المخبر ان زيدا عادل فمعنى وجوب تصديقه
هو وجوب ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على عدالة زيد من جواز الاقتداء به وقبول شهادته واذا قال المخبر اخبرني
ان زيدا عادل فمعنى تصديق الخبر على ما عرفت هو وجوب ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على اخبار عمرو بعدالة زيد وهي الاثار
الشرعية المترتبة عليه وان كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد الا ان هذا الحكم الشرعي لاخبار عمرو انما ثبت بهذه
الاية وليس الاثار الشرعية المترتبة على خبر عمرو ثبوت موضوع اخبار عمرو بعدالة زيد الا الاية على تصديق اخبار
المخبر المستلزم للتعبد بوقوع الاخبار من عمرو وفرضه واقعا وفي الحاصل ان المراد من الاثار غير هذا الاثر الشرعي الثابت
بنفس الاية من الاثار الواقعية للخبر الواقعي اذ المراد من صدق العادل هو ترتيب اثار الخبر الواقعي على فرض الصحة
والواقعية على ما اخبره لا تصديق العادل الذي اخبر المخبر عن اخباره لعدم كونه من الاثار الواقعية لاخبار المخبر فالمدعى
على هذا دلالة الاية على ترتيب جميع اثار المخبر به على الخبر الا الاثر الشرعي الثابت بهذه الاية للمخبر به اذا كان خبرا
وبعبارة اخرى الاية لا تدل على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبر به الا بدلالة الاية على وجوب قبول
الخبر لان الحكم لا يشمل للفرد الذي يصير موضوعا له بواسطة ثمرة الفرد الاخر الا اذا ترتب على تعلق الحكم بموضوع
فرد اخر يصلح ان يكون موضوعا لذلك الحكم فكون الحكم محمولا له كالموضوع الموجود المنتقل عليه غير معلوم بين معلوم العدم

لان في تعلق الحكم بالموضوع يجب ان يكون الموضوع متقدما عليه ولو بالرتبة لكونه وصفا عارضا له وامّا الحكم على تقدير
يكون متقدما على الموضوع فلا يصح ان يكون موضوعا للحكم المذكور فكيف فرضنا يتجه ان يقال ان ادلة قبول الشهادة لا تشمل
الشهادة على الشهادة لان الاصل لا يرجع في موضوع الشهادة الى الادلة قبول شهادة الفرع ولكن يمكن ان يكتب
عن هذا الاشكال المذكور اولا بالنقض لورود مثله في الشرع حيث جعل نظيره بالاجماع في الاقرار باقرار لان يقر بما
اقرت في الزمان السابق كذا وكرفع اليد عن اليقين السابق بنجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة
باليقين الشرعي الحاصل من استصحاب الطهارة والفرق بين الموردين في النظيرية ان مسئلة الاقرار دخول فرد تحقيق
في الاقرار الثاني يتعلق الحكم بوجوده وجوب السماع لفرد اخر وهو الاقرار الاول نظير ما نحن فيه بعينه في مسئلة الاستصحاب
خروج فرد وهو اليقين السابق بالنجاسة بزوال فرد وهو اليقين الحاصل من استصحاب الطهارة وثانيا بالحل وهو
الالتزام بترتب افراد العام في الوجود الخارجي وكون وجود بعضها موقوفا على ثبوت الحكم لبعضها الاخر وهذا لا ينافي كون افراد العام
متساوية الاقدام في شمول الحكم لها في نظر المتكلم لما مر من الجمع في تعلق حكم العام بافراده لا الوجود الخارجي حتى لا يكون لبعض الافراد
تقدم على البعض في الوجود والحاصل ان الحكم اذا تعلق بافراد على وجه العموم فالمعتبر فيه ثبوت نسبة الحكم لكل واحد من الافراد
في نظر المتكلم بحيث اذا وجد فرد منها تعلق به ذلك الحكم سواء كان وجد عند صدور الحكم او كان وجوده بعد ذلك وليس المعتبر فيه
وجودها في عينه ليوجب ذلك عدم تعلقه بما كان وجوده متاخرا عنه فاذا كان تعلق حكم بفرد منشأ لوجود فرد اخر وتحققه
لا يكون فيه تعلق الامر حيث نظر المتكلم ولا من حيث الوجود الخارجي فتعلق الحكم بهذا الفرد المتاخر الوجود المتوقف على تحقق فرد اخر
لا يستلزم التناقض في مرحلة تقدم الحكم على الموضوع ايضا لان حكم العام منزل على احكام متعددة فالحكم المتعلق بالموضوع الموجود غير
الحكم المتعلق بالموضوع المتاخر الوجود فكما متاخرا ايضا غير موضوعه في حد ذاته مثلا اذا قال اكرم العلماء وكان هناك افراد موجودة
من مستحق الحكم بالفعل وفرد اخر لم يكن موجودا فوجد بعد ذلك زيد غير عالم فصار عالما فيتعلق به حكمه عند وجوده فهذا لا يستلزم
تقدم الحكم على الموضوع غاية ما في الباب ان في الخارج يكون منشأ وجود الفرد تعلق الحكم الفرد الموجود به وقد عرفت ان التناقض
المتناقضين مطلقا وثانيا بان ذلك فرار عن عدم قابلية اللفظ العام لان يدخل فيه الموضوع الذي لا يوجد الا بعد ثبوت
حكم العام لفرد اخر فلا يوجب التوقف في الحكم اذا اتضح المناط الملحوظ في الحكم العام وعلم ان المتكلم لم يلاحظ موضوعا

وان اخر

وان اخر فوجب تصديق قول عمر وابدا لانه زيد في ضمن خبر المخبر عنه بذلك وان لم يكن واخلاف موضوع ذلك الحكم
العام نظرا الى كونه مستندا لتاخير الموضوع وجود اخر الحكم الا انه معلوم ان هذا الخروج مستند الى قصور العبارة وعدم
قابليتها لشمول للفرق بينه وبين غيره فنظر المتكلم حين تاملا في شمول حكم العام له وكذلك الكلام في مسئلة
الاستصحاب فان موضوع اليقين بطهارة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة الذي ينقض به اليقين السابق
الحاصل من استصحاب الشرع بالاستصحاب طهارة الماء فموضوع اليقين بطهارة الثوب يكون متاخرا وجوده
كون طهارة الماء بتعبد الشرع وتوقف عليه فلا يدخل موضوع اليقين المتاخر في عموم لا تنقض اليقين الا بيقين
مثله لعدم الحكم بثبوت موضوع اليقين المتقدم وتعلق الحكم به بالاستصحاب الذي ثبت اعتباره من قبل الشرع فعدم شمول حكم
العام له ابتداء ليس الا من جهة قصور العبارة وضيقها من افادة تمام المراد لا للفرق بينه وبين غيره من الافراد
المتقدمة مع ذلك لا يتوجه الاشكال ومن جملة الايات التي استدلوا بها على حجية خبر الواحد قوله تعالى في سورة التوبة
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وجه الاستدلال ان الاية الشريفة دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذرين من الاطلاق من غير تقييد بكون انذار
المنذرين موجبا للعلم لتواتر او قرينة خارجية بل دلالة الفرقة على الثلثة والطائفة على الرجل الواحد ودلالة ينذروا قومهم
في انذار كل طائفة قومها على سبيل الاطلاق والعموم الافراد على ظاهرة ان المراد وجوب انذارهم في حيث
انه حيث وجوب العمل بخبر الواحد اما وجوب الحذر فالوجوه ثلثة الاول من جهة قوله لعلهم يحذرون الثاني من
قوله لولا الثالث من جهة ان وجوب الانذار مستلزم لوجوب الحذر والقبول عرفا كما قال نظير ذلك في قوله تعالى ولتكن
لهم ان يكتبوا ما حقق الله في ارحامهن بان وجوب الاخبار لهن موجب لوجوب القبول منهن ولكن تلك الاية الثانية
غير ثابتة من جهة العرف ولا العقل لعدم لزوم قبح من ذلك مع انا نوقش ذلك بان قراءة الكتمان فلا يلزم منه ان نقول به
في المقام ايضا لانهن انما يخبرن عن شيء لا يعلم الا من قبلهن فكان المقام مقام القبول منهن ولقد يقبض في الاخبار
عن النفس لما قالوا به في جميع المقامات التي من هذا القبيل ولاحتمال كون ذلك مستفادا من الخارج بقلائن الخبر فيه
فانه ليس بهذه المثابة ولذلك لم يتمسك به العلماء في دلالة الاية على المطلوب وانما ذهب الى ذلك الوجه بعض المحققين
المتاخرين على انا لو سلمناه فيدل على وجوب الحذر عند تحقق الانذار ونسلم ان الانذار لا يتحقق في حكاية اخبار الحكم
فلا يدل على وجوب قبولها واما دلالتها على وجوب الحذر من الجهة الاولى وهو قوله لعلهم يحذرون فلان
لفظة لعل حقيقة في الترجي وهو ترجح الحصول مع تردد وارادته في حق الله سبحانه كمنية المكر والخدعة والتردد وكما

اليه قلنا غير صحيح فيجب استلزامه عن المعنى الحقيقي وارادة المجاز منه وهو كون الخبر صحيحا به فما تشبهه بالخبر الذي
هو مطلوبية الشيء عند الله بالحالة الحاصلة للخبر من مطلوبية حصول الشيء الذي يترجيه عنده في باب الاستعارة التمثيلية
او ان استعمل لفظ الموضوع للمطلوبية الراجحة وجه الترديد المطلوبية المطلقة في باب استعمال اللفظ المقيد في المطلق
بعلاقة الكل والجزء فاذا تحقق حسن الحذر ومطلوبيته ثبت وجوبه لاحد وجوه خمسة اما لانه في العالم من ابلغ
لتدبر الحذر اذ مع قيام المقتضي يجب الحذر ومع عدمه فلا يحسن وتظهر فيه بعضهم في الحاشية بانه لو حسن الحذر مع عدم قيام المقتضي لكان
في حسن الحذر عند احتمال المانع الشمس المعلل كمن يحذر من الطبيب ويقول انه ليس بمقتضي لموته لا يقال بوجوب الاجتناب
الحذر عنه واما لان رجحان الاجتناب الراجح مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب لان كل من اجازه فقد اوجبه واما لان
قوله تعالى يحذرون استعمل فيه الحدث الراجح بالقرينة قوله احذروا واما لان ذلك من خصوص
كله لعل حيث استعملت في امثال المقام فانه يفهم منه الوجوب عرفا واما لما ذكره بعضهم من انه على تقدير الحذر في المقام غير الحذر
واما لانه اجماع على وجوب الحذر فيجب كونه لذلك هذه اللفظ وضعت للدلالة على التقديم والتوبيخ لتركه من غير اذن
فعل ما نص فيدل على وجوب الفعل لتركه الحذر من المخالفة فاذا ثبت وجوبه ثبت منه وجوب التفقه لكونه غاية
للفعل الواجب ووجوب الاذار لكونه غاية للتفقه او لعطف الفاء على تقييد العطف ولكن يرجع الى الاول لان
كونه غاية له جار على وسط التفقه في الحقيقة فاذا ثبت وجوب الانذار ثبت وجوب الحذر لكونه غاية له نظير قوله
تعالى فتحرير رقبة فولد لينا فطلبه يذكر او يخشى فظهر الا الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الامر بانتفائه سواء
كان من الامور المتعلقة بالمكلف ام لا كما اسلم لك ترك الخبث ولكن الاستدلال بالاية مردود من وجوه الاول
انه لو سلم دلالة الاية على وجوب الحذر عند الانذار ومطلوبيته فلا تدل على اكثر من مطلوبية تحقق بعض انه لا تدل على وجوب
الحذر مطلقا سواء حصل من الانذار العلم بالواقع وكونه مما يجب اتباعه في الواقع والحذر عنه ام لا على تقدير ان يكون
ذلك مفيدا لنظر المعلم بما افاده العلم ويتوقف على حصوله غير ممكن لعدم حصول العلم فيحذر اذا فلا يتم سوقه لبيان
مطلوبية الانذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما انذروا وهذا لا يتم الا باعتبار العلم في العمل ولو يريد ذلك
انه لو قيد بصورة حصول العلم لم يفهم منه الشيء عليه وعلى ظاهر الاية ويرشد الى ما ذكرنا استدلال الامام بالاية على
وجوب معرفة الامام والخبر له واقرار الناظرين فيه فلا يجان كما في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام وقد قلت الفيء

الناس

الناس اذا ماتت العالم الذي لم يعرف امامه بعده فقال اما اهل هذه البلدة فلا يضيق اهل المدينة واما غيرها من البلدان
فيقدر مصيرهم الى الله عز وجل يقول فلولا نفر الخ ولا تجيء المرور في الخارج في باب ما يجب على الناس عند موت الامام
عن صحيحة يعقوب بن شعيب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال
اين قول الله عز وجل فلولا نفر الخ قال ام في عذر ما دام في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع
اليهم اعني بهم مع ان اثبات الامامة لا يكون الا بالعلم فان قلت ان اعتبار العلم الذي يحصل
بامر الله فلا يجوز الحذر بالظنية اذا لم يعلم وجوب حذره او ظن ان من اخبار الرجل الواحد لا يحصل علم
قلت ليس الامر كما ثبت ما ذكر الكلية من تسليم في بعض الموارد النادرة واما الغالب فهو افادة العلم او نفر عدول الى
دار العلم بنية وامرية في العلم وامين وعلم مشاق لسفر لطلب التفقه وافادة معالم العدل والحرام فراعاهم اذا الخطاب بهم
هو ما ذكر فما يجب ومراجعتهم الى قولهم واخبارهم بما تصوروا فيه وعلموه من الامام يحصل غالبا من العلم والوثوق بانهم صادقون
في اخبارهم وما ينظرون عن امامهم الشافي لا ما ذكر ان التفقه المامور به في الاية هو تعلم الاحكام الواقعية لان الحصر في الاية
على تعلم الحلال والحرام ولا ريب ان المراد منهما ما ذكر في الواقع سيما ملاحظة ان الظاهر من الاية هو الحصر التعلم الامام
وهو لا يكون الا بالامور الواقعية فالانذار الواجب الحذر عنه انما هو الانذار بهذه الامور الواقعية فالحذر عنه انما يكون
الا عقيب الانذار بها وظن ان كل الانذار بها عند المنذر بالفتح الموجب لوجوب حذره موقوف على علمه بوقوع الانذار بتلك
الامور الواقعية فاذا لم يعرف المنذر المكرر ان الانذار هو وقع بالامور الدينية الواقعية او بغيرها من المنذر بالكسر
لم يجب الحذر عنه فالمقصود وجوب الحذر بعد حصول دلالة الاية وظهورها فيما اذا علم المنذر صدق المنذر في انذاره بالاحكام الواقعية
ونظير ذلك جميع ما ورد في بيان حق الناس والحكم بوجوب تبليغه اليهم فان المقصود منه اعلام الناس الا الحق الواقعي الذي
حكم الله به لهم بقبول كل ما يخبرونهم به وان لم يعلم سابقة للواقع والفرق بين الجزاءين بناء الاول على السكوت وهذا على الدلالة
والظهور لما عرفت الثالث لو سلمنا ما ذكر كله والغضنا عن عدم دلالة الاية على وجوب الحذر وعن كونها دالة على الحكم
وعن عدم تقييدها بصورة العلم وقبلنا تلك المقدمات ولكن لا نسلم النتيجة التي يريدون ترتيبها عليها من دلالتها على وجوب قبول
الخبر والعمل به بحيث انه خبر لان الانذار هو عبارة عن الدلالة مع التخويف والتخويف فانه التخويف ما يؤخذ فيه والحذر
من التخوف وحفظ النفس من الشيء عقيب هذا التخويف الدال على عقيبه فلا وهو المعلوم ان هذا التخويف
تحقق لنا في طيات الالفاظ وتلقي الاخبار والحلات كما هو شان الرواة في جريان مرحلة لهم في بعض ما ينقلونه عن
الائمة عليهم السلام واما تحقق ذلك في الحلال وبيان الحلال والحرام مستقلا في الدلالة الشرعية الذي هو وظيفة
المجتهدين بالنسبة الى المقلدين فلا استدل بها لعدم على وجوب الاجتهاد والتقليد وتفصيل ذلك الاجمال ان المنذر اما

ان يخوف على وجه الانذار ولقائل ان يقول ان مدار الخبر والدلالة باجتهاده واما الانذار بلفظ الخبر حاكيا لغير الحجة على علم
فالاول كان يقول ان العصير حرام وفيه اثم افتاء فاتقوا الله في شربه والثاني كان يقول قال الامام ان في شرب العصير كذا
شرب الخمر اما الانذار على الوجه الذي يجب الحذر عنه عند الاخذ بقول هذا المفتي واما الثاني فلا حجة ان احدهما حجة بيان
الفتوى في نقل الخبر والانذار حجة مجردة حكاية قول المعصوم ولفظه الصادر منه ومن المعلوم ان الحجة الدالة ايضا وجوب
الاجتهاد فهو ليس مجرد الاعلام فلذلك وان فرض وجوده واما الحجة الثانية فهي التي تنفع الحجة الاخرى الذي يسمع منه
الكلية لكن وظيفته مجرد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الامام واما ان مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف
او الكراهة فهو مما ليس فهم المنذر حجة فيه بالنسبة الا اذا انضم الحجة فدلالة الاية على التخويف عند تخويف المنذرين منحصرة
بما يوجب عليهم وجوب اتباع المنذر في مضمون الكلية وهو ليس الا تقليده للاجماع على انه لا يجب على الحجة التخويف عند
انذار غيره انما الكلام في انه هل يجب تصديقه في الالفاظ والاصوات التي يحكيها عن المعصوم ام لا والاية
لا تدل على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخويف وهو الحجة التي ناقد في الراوي مجرد الالفاظ ليس منه نفس
الرابع انه قد وردت اخبار كثيرة تدل بان الغاية المقصودة من الاية الشريفة هو النفر لاجل معرفة الامام واثبات
الامامة ومعرفة حجة الله تعالى لا لمحض الحجة لما عرفت ذلك من الخبرين اللذين نقلناهما انفا ومن المعلوم ان
ذلك لا يكون الا بالعلم ومع ذلك فالامر بالنفر لمعرفة الحجة التي اقامها الحجة لا بقية مقامه لا يكون الا وارشادا
ودلالة على معرفة ما هو ثابت في الواقع بالادلة القائمة وهذا المعنى مما لا يمكن انكاره قلت الذي يدل عليه الاخبار الصحيحة
الكثيرة وصراحتها فيه في الحكم الذي على وجوب العمل باخبار الاحاد لا تستلزم ذلك فيثبت وجعل هذا الطريق
في الاية وهذان المعنيان مما لا يجتمعان لان استعمال اللفظ الواحد في الارشاد والانشاء جميعا في استعمال واحد
مما يقتضي العقل بامتناعه على ان لفظة لولا الداخلة على التحضيض والتوبيخ مقتضاه وقوع التكليف فيما ذلك وتوجه ولكن
في تحصيله حتى يستحق الاجابة التوبيخ وذلك المعنى غير ملائم لان يحمل اللفظ على انشاء جعل الطريق بهذا اللفظ لخاص المطلب
وبالجملة لا مرية في قصور دلالة الاية عن وجوب العمل باخبار الاحاد وذكر شيخنا البهائي في اول الاربعين بان الاستدلال
بالسور المشهور من حفظ عن امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما على حجية الخبر بالقصر عن الاستدلال عليه بهذه الاية
ولكان فيه اشارة الى ضعف الاستدلال بهذا لان الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدا لما يجب ان عند ذكر الاخبار
فاذا قصرت الاية عن الدلالة على حجية الخبر فهي مجملة اما على حكم النفر للاجتهاد ودلالة فيه كما ظهر من صدر الاية ودلالة
وما كان المؤمنون لينفروا كافة قيل ان المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة ايات الله وظهور اوليائه على اعدائه

وسائر ما صدر من خوارق المسلمين مع الكفار من ايات الله وحكمته فيخبروا بذلك عند رجوعهم الى الفرقة المتخلفة
الباقية في المدينة فالتفقه والانذار يكونان على هذا امرا قبيحا الفائدة للاية ولكن بعيد ادلالة ليس في صدر
الاية دلالة على ان المراد النفر الى الجهاد لكن عدم يتبين ما يكون النفر وذكر الاية في ايات الجهاد لا يدل على ان
ان الكل ينفر فيجب على كل طائفة من كل فرقة عند عدم الجهاد لعدم ثبوت تعيين النفر على ذلك وثالث انه قد فسر الاية
بان المراد نفر المؤمنين عن نفر عليهم الى الجهاد كما يظهر من قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وامر بعضهم بان
يتفقهوا عند النبي ولا يخلوه وحده فيتعلم المسائل من حلالهم وحرامهم حتى ينذروا قومهم النازلين اذا رجعوا اليهم
واما محمولة على وعظ الواعظين وتخويفهم الناس من ارتكاب المناهي وترك الاوامر باستحقاق العقاب والعذاب
لتحقق التخويف والانذار من غير حقيقة وقول علم يحذرون الحال على ان يكون المراد منه على هذا الامر فيه
حيث التفاتهم واطاعتهم او تركهم ومخالفتهم لا من حيث حصول العلم لهم بذلك لاستلزام الوعظ كون الواعظ
والمنذرين عالمين بالتكليف قبل ذلك فيكون المراد من التفقه على هذا تحصيل العلم بالاحكام الدينية ولكن بعيد
لعدم ظهور سياق الاية في التذكرة والوعظ مع ان المقصود وعليه الكل ما فقه في طائفة من كل فرقة نفر واحد من
كل فرقة لا من كل فرقة واحد من مائة والف هذا جاء الحكم المذكور واما محمولة على وجوب الاجتهاد والتقليد
وعلى كون وجوب الاجتهاد كفائيا نظرا الى دلالة الاية على وجوب النفر للتفقه وطلب العلم ومعرفة الاحكام الدينية
لكل طائفة من كل فرقة وذلك اية الكفائية اذ لم يجب على كل احد لما وجب الحذر على كل من هذا الخبر
فدل على وجوب التقليد عليهم على غير الجنسية لما استدل بها الاصحاب على المطلب المذكور ودل عليه رواية عبد الرحمن
الانصاري الواردة في جواب من سئل عن قوله من اختلاف امتي رحمة قال اذا كان اختلافهم رحمة فاتفاقهم عذاب
ليس هذا يراد انما يراد الاختلاف في طلب العلم على ما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم الاية يقول
بالمعنى وعلى هذا فلا يجب على الفرقة على الثلثة لهم وجوب الاجتهاد على واحد من ثلثة نفر من على ما تقوم به الكفاية
ويختلف باختلاف الموارد ولكن لا يلائم كلمة لولا الداخلة على التقديم المشعرة بايجاب الفعل وعدم وجوبه
من المكلف سابقا فلا يلائم حمل اللفظ على انشاء التكليف الاجتهاد والتقليد كما لا يخفى وبالجملة حملها على هذا
المعنى اولى من غيره وان كان هذا ايضا لا يخلو من ضعف ومن جملة الايات التي استدل بها جماعة تبعا للشيخ
في العدة على حجية الخبر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما
بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون دلت الاية على حرمة الكتمان بدلالة

اللعن فيه والى الخاتم فدل على وجوب البيان والاظهار ووجوب الاظهار دل على وجوب القبول الظاهر
من آية المغفرة فان وجوب الاظهار وحرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول ويرد عليه اولا ان الآية ساكتة
عن وجوب القبول مطلقا سواء افاد العلم ام لا فيكون تقييده بالصورة حصول العلم على كونها موثوقا بها اختصاص
وجوب القبول المستفاد منها بالامر الذي يحرم كتمانه ويجب اظهاره وذلك ليس الا الاحكام الدينية الواقعية فيجب
في وجوب القبول من الرازي ان هذا الامر الذي يظهره المظهر مما وجب عليه اظهاره وذلك لا يكون الا بالعلم فيجب
قوله فيه دليل اخر ولا يكفي في هذه الآية فان اريد بها اثبات حجية قوله بهذه الآية ايضا كان دورا
لا يخفى وثانيا ان الآية دلت على حرمة كتمان الهدى فيجب في قبول قول المظهر العلم بكونه هدى فان الهدى
هو الطريق المطلوب لان لا يكون خبر الواحد حجة فيه الهدى اول الترجيح وايضا ان حكم الآية مقيدة بالبيان
في الكتاب فيجب في القبول من العلم بكونه مبينا في الكتاب والاجماع على ان يقول ليس من احكام الكتاب
فمن اين وجب القبول وتحقيق ان جميع الاحكام ثابتة في الكتاب غير جيد في المقام اذ لا يلزم منه كون
هذا الحكم كذلك فانه لاحتمال ثبوت عكسه فيقيضه فيه فلا حاجة ان من امر خبره باظهار الحق
للناس ظاهر ان مقصوده ليس الا عمل الناس بالحق ولا يريد بهذا الخطاب تاسيس حجية قول المظهر فقيد اوجب
العمل بقوله وان لم يطابق الواقع ثم لو تنزلنا عن ما ذكر ان مورد الآية كتمان اليهود للامارات التي بينها
الله لهم في التوراة ومعلوم ان ايات النبوة لا يكتفى فيه بالظن ثم لو وجب الاظهار على من لا يفيد قوله
العلم غالبا امكن حمل ذلك دليلا على ان المقصود العمل بقوله وان لم يفد العلم لقد يكون القائل بالعلم
كالمعصوم ومن ثم يمكن الاستدلال بما تقدم من آية تحريم كتمان ما في الارحام على التسامح وجوب تصديق
وما به وجوب اقامة الشهادة على وجوب قبولها لعدم الاقامة وسيأتي ان شاء الله ان اقصى ما دلت الآية هو وجوب
الاظهار وحرمة كتمان البينات وذلك اعم من القبول لاحتمال ان يكون ايجاب الاظهار لاجل عدم اضمحلال
الحق وتوقف العمل على وضوحه بنوع عدم المظهرين كحجة وجوب العلم لما في المتواترات او القرائن خارجية
فانه لو لا اظهار احاد المظهرين لم يتحقق التواتر والعلم الذي يترتب العمل ويحصل تضمحل الحق ولا جل ذلك
وجب الاظهار للاحاد وان لم يجب العمل والقبول عند الخبر كل واحد فلا حاجة من وجوب الاظهار
ووجوب القبول وانما يثبت ذلك باختلاف الموارد كما عرفت ما قلنا في الترجيح السابق
ومن جملة الآيات التي استدل بها بعض المتأخرين في الفصول وما اجيد من تقاصيه في ذلك قوله تعالى

في سورة

في سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
بالبينات والزبر وفي سورة الانبياء بدون قوله بالبينات والزبر وهذان الامران قوله فرقك اعني نصب الظرف نظرا
الى ان المراد من اهل الذكر هو اهل العلم او اهل القرآن لاطلاق الذكر كثيرا عليه وعلى كل تقدير هو مثل الرواية
وبناء على ان وجوب السؤال المستفاد من هذا الامر يستلزم وجوب القبول لما اجاب به المسؤول والا لصار لغوا
واذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح ان يسئل عنه ويقع جوابا له لان حضرة المسبوقية
بالسؤال لا دخل فيه قطعا فاذا سئل الراوي الذي هو من اهل العلم عما سمعه من الامام في خصوص الواقعة
فاجاب بانه سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم الآية فيجب قبول قوله اشهد انه سمعت الامام يقول كذا
لان حجية قوله هو الذي اوجب السؤال عنه لان وجوب السؤال اوجب قبول قوله وان صدق الاخبار فيه
بالسؤال ممنوع لما ذكر ولعدم القول بالفصل لان من اوجب القبول اوجب قبل السؤال ولعدا وان سلم فنقول
يتحقق السؤال وانما في حق المجتهد فانه ما دام مجتهدا لا يحتاج من التفحص والسؤال والتفتيش عن حال الادلة
وكيفية دلالتها والخصوصيات الواردة المختصة بالعمومات اذ لا يجد المجتهد في العمل بالعمومات والادلة الخاصة
من التفحص والانتهاك عن وجود الدليل المخرج عن مقتضاها بالتقييد والتخصيص والمعارضة وكذا وذلك سؤال
منه عن الادلة يتحقق حتى في جميع المقامات ولو كان ويكفي هذا القدر في اثبات المطلوب لما لا يخفى ويرد عليه ان
الاستدلال بالآية اما بالظاهر او بالباطن فان كان الاول ففيه ان ظاهرها بمقتضى السياق ارادة علماء
اهل الكتاب من اهل الذكر لما صرح به المفسرون فان الظاهر من قوله وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم انهم
واردة في مقام رد الكفار الذين يقولون بان الرسول لا يليق ان يكون بشرا وان الله اجل واعظم من ان يرسل
بشرا رسولا يأكل الطعام ويشير في السياق لما يدل عليه ذيل الآية في سورة الانبياء وما جعلناهم جسدا
لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين وما قالوا ذلك وزعموا ان الله ارسل ان يرسل رسولا لانزل عليه ملائكة من
السماء فاردعهم عن ذلك وردهم بان الانبياء من الخلق ليس الا لانبياء في السلف وانهم كانوا رجالا من جنس البشر
فاحرام بالسؤال عن علماء اهل ليعلموهم ان الله ما بعث الى الامم السابقة الا بشرا يأكلون ويشربون
فان قلت اسم الجنس المضاف من اهل يفيد العموم والعبرة به لا بخصوص المورد قلت ليس المراد تخصيص العموم
بالمورد بل تفصيله به اذ المراد من ان سياق الآية لا يقتضي الا سؤال اهل الذكر عن تلك المسائل التي متعلقة باحوال
البشر والانبياء وظاهر ان السؤال عن ذلك ليس الا على اهل الكتاب فيختص اهل الذكر بهم بمقتضى السياق هذا
عموم فيه اصلا ولو سلم فهو للعموم حيث لا مرجح وهنا المرجح موجود فلا عموم وان كان الثاني ففيه ان الآية وردت في

المستفيضة ان اهل الذكر هم الائمة عليهم السلام وقد عقد في اصول الكافي بابا لذلك كما في رواية الوشاء وهو صحيح قال سألت
الرضا عليه السلام فقلت له جعلت فداك فاسئلوا اهل الذكر فقال نحن اهل الذكر ونحن المسئولون فقلت فانتم المسئولون
ونحن لنا ان نسأل قال نعم قلت حق علينا ان نسألكم قال نعم قلت حق عليكم ان تجيبونا قال فاذن ذلك الينا
ان شئنا فعلنا وان شئنا لم نفعل اما تسمع قول الله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وغيرها
كصحيحة محمد بن مسلم وغيرها وضعف بعضها واشتراك بعض الرواة في البعض الآخر غير قادح بعد انجبارها بعمل الاصحاب وقد تقدم
في هذا الباب ساقط جدا وثانيا ان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال
للعمل بقول المسئول تعبدا ويؤيده ان الادلة واردة في اصول الدين وعدمات السنن التي لا يؤخذ فيها بالتعبد
اجماعا سيما والمسئول علماء اهل الكتاب فان اقوالهم من حيث حصول العلم منها غير معتبرة قطعا وثالثا لو سلم ان
السؤال من اهل العلم واجب من جهة التعبد لا تحصيل العلم فنقول ان المراد من اهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية
من الامام والا لدل على حجية قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر وبطلانه ظاهر الصحة على هذا العنوان عند اهل
المبادرة من وجوب سؤال اهل العلم بنا على ارادة التعبد كما انهم من سؤالهم عالمون به والعدول من اهل العلم الى غيره
فيختص بقول الائمة من التقليد ولذا تمسكت جماعة على وجوب التقليد للعامي ولكنه قد عرفت ما فيه من ان وجوب السؤال ظاهر
في تحصيل العلم لا التعبد بقول المسئول فلا يخفى فان قلت انا نفرض الراوي من اهل العلم فاذا وجب قبول روايته فيختص
الادلة وجب قبول روايته من ليس من اهل العلم بالاجماع المركب قلت ان سؤال اهل العلم عن الالفاظ التي سمع عن الامام
والتعبد بقوله فيها ليس سؤالا من اهل العلم من حيث هم كذلك الا ترى انه لو قال سل الفقهاء او الاطباء اذا لم تعلم لا
يحتمل ان يكون قرارا ما يشمل المسموعات والمبصرات الخارجية فالراوي اذا سمع عن الالفاظ لا يعد من اهل العلم
من هذه الجهة وان صدق عليه هذا العنوان من جهة اخرى فالسؤال عنه من الجهة الاولى التي هي المطلوب غير دال عليه الادلة
من الجهة الثانية التي هي ما تدل عليه الادلة غير المطلوب بل هي مختصة بتمام التعبد فان اخذ ما يعلم الراوي من الرواية ليس
اخذا للرواية والالفاظ المسموعة عنه بل من سؤال وتعبد بعلمه لا تستند اليها او الى غيرها وذلك مما لا يعلم فلم
يتم دلالة الادلة وعدم الاجماع المركب كما هو واضح ومن جملة الآيات التي استدلوا بها على حجية خبر الواحد
قوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ومدحه
بذلك تصديقه للمؤمنين من قرنه بالتصديق بالله عز وجل فاذا كان التصديق حسنا يكون واجبا ويؤيد ذلك ما رواه
في الكافي في الحسن بابن هاشم ان الاسعيد بن ابي عبد الله وما يريد ان يعطيها رجل من قريش كان يريد الخروج الى اليمن

فقال له

فقال له ابو عبد الله عليه السلام يا بني ابا طالب انه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله
ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم فانهم استدل بالآية
على وجوب تصديق المؤمنين وامر بالتصديق لهم عند شهادتهم فيدخل فيه خبر الواحد ايضا لانه شهادة فيجب تصديق
المخبر وقبول قوله ويؤيد عليه اولا ان المراد بالاذن سريع التصديق والاعتقاد لكل ما يسمع لا من يعمل تعبدا لكل ما
يسمع من غير حصول الاعتقاد لصدقه فيدخل فيه تصديقه للمؤمنين وعدم اتهامهم وثانيا ان المراد من التصديق
في الآية ليس جعل الخبر به واقعا وترتيب جميع آثاره عليه اذ لو كان المراد به ذلك لم يكن اذن خير لجميع الناس اذ لو اخبر
احد بزنا احد او شربه او ارتداده فقتله الغير من اوليائه لما يكن لساعه ذلك الخبر اذن خير الخبر عنه بل كان محض الشر له
حتى مع عدم صدوره في الواقع ثم كان خبر المخبر من حيث متابعته قوله وان كان منافقا مزريا بالمخبر مع
ما يقتضيه الطباع في كل الشهود على الزنا والسرقة والارتداد فثبوت الخير لكل من الخبر والمخبر عنه لا يكون الا اذا صدق المخبر
بمعنى اظهار القبول عنه وعدم تكذيبه وطرحه وقوله رسول الله صلى الله عليه وآله بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة الى المخبر عنه فان كان
المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر لكنه يكون على حذر منه في الباطن لما كان من مقتضى مصلحته في حفظ نفسه
المتقدمة فان اسمعيل لما اوصى اليه ماله وذهب الرجل الى اليمن للتجارة اتلف ماله ولما يصل اليه الخبر رجوعه وتوبيخ الخبر
ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام قرانه يصدق المؤمنين لانه لم يكن رؤفا رحيما بالمؤمنين فان تصديق الرؤف
والرحيم على كافة المؤمنين بناء على ارادة قبول قول احدهم على الآخر بحيث يترتب عليه آثاره وان انكر المخبر عنه وادعى
اذن سمع الانكار الا من تكذيب احدهما وان ضاف لكونه اذن خير ورؤفا رحيما بجميع المؤمنين فتعين ارادة التصديق
بالمعنى الذي ذكرنا ويؤيده ايضا ما عن القمي في سبب نزول الآية ان عبد الله بن نفيل كان منافقا وكان يعقد عند
رسول الله صلى الله عليه وآله مجلسه ويحضر كلامه وينقله الى المنافقين فيتم عليه فنزل جبرئيل على رسول الله فقال يا رسول الله ان رجلا يجلس عليك
وينقل حديثك الى المنافقين فقال رسول الله صلى الله عليه وآله فجاء فقال الرجل الذي كان كثير شعر الرأس غليظ العينين كان ناظرا من
وينطق بلسان الشيطان فدعاه رسول الله فاخبره فحلف انه لم يقل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله قد قبلت ذلك منك فانصرف رجع
الى اصحابه فقال ان محمدا اذن خير اخبره الله تعالى انه اذن عليه واتفق اخباره صدقه فقبل واخبرته انه لم يفعل فقبل
فرد الله تعالى بقوله قل اذن خير لكم ومن الظاهر ان تصديقه للمنافق لم يكن ترتيب آثار الصدق عليه بعلم والمراد
بالمؤمنين على هذا المسلمون الذين يطهرون الاسلام ويتجنبون ان كان على سبيل الظاهر لا الاعتقاد فيشمل المنافق
اذ قد يراد من المؤمن من يسلم ويراد من المسلم المعنى الاعم الصادق ذكره كثير الحاصل عليه قوله تعالى قولوا آمنا بالله وقولوا

اسلمنا وزعم كون المراد من المؤمنين المعنى الاخص الملتزم بالتابع العدالة على ما هو ظاهر اللفظ ليلائم ارادة ترتب
الاثار من التصديق لخلاف البين مرفوع بانه مناف لحكم الخطاب لكم الشك عن المنافق وستلزم تخصيص المورد واخراجه عن
حكم الاية لو اريد من خصوص المنافق المؤمن الفسق وهو غير جائز مع ظهور دلالة خبر السيد على ذلك حيث قال ع اذا شهد
عندك المسلمون فصدقهم في مقام الاستدلال بالاية على ان المراد من المؤمنين المسلمون لما يكفي واما توجيه الرواية
المتقدمة المنتفية الغاية الاصل بحيث يطبق المطلوب على كون المراد من التصديق فيه هو مجرد حمل اقوال المسلمين على كونه
صدقا وعدم تكذيبهم في اقوالهم وحمل العمل على طبق ما يقتضيه الاحتياط غير ترتب الاثر على اقوالهم بهذا المقدار لان
اقوالهم تنزل منزلة الواقع ويترتب عليه جميع اثاره وذلك لان المسلمين اذا قالوا القول وشهدوا الشهادة
فلنقصد بهم معنيان احدهما ما يقتضيه ادلة حمل فعل المسلم على الصحيح والاحسن مثل قوله ع ضع امر اخيك على احسنه
وهو حمل الفعل الصادر منه على كونه جائزا او مشروعا فالاخبار الصادرة منه من حيث انه فعل من افعال المكلفين يجب
حملها على الصحة وهو ما كان سائغا وجائزا اذا صح يجب الحمل عليه حيث كان مرددا بينه وبين غيره كالكذب
والغيبة والقذف ونحوها فانها لما لم يكن التكلم بها جائزا مشروعا فلا يكون حمل فعل المسلم عليها حملا على الصحيح
بل على الفاسد وعلى غير الاحسن فلا يكون جائزا لكونه اتهاما في حقه فاذا تردد اخباره بين كونه صدقا او
كاذبا يجب حمله على الاول وهذا معنى كونه صدقا لكونه حملا على الصحيح والاحسن ومن الحمل على كونه صدقا فائدة
الحيثية اي عدم اتصافه بكونه كاذبا ومشكلا للكلام غير جائز عليه وبين انه لما ترتب عليه اثاره الراجعة اليه من عدم
استحقاقه التعزير وعدم سقوطه عن درجة العدالة في نظر السامع لان هذه الاثار الراجعة الى السامع المتوقفة على اخبار
كونه مصدقا ثابتة في الواقع وترتب اثار الواقع عليه فان ذلك لا يدل عليه الادلة المذكورة بل يحتاج فيه في ذلك الى
لمقام البينة وتقديم اخبار الخبير ونحوه ثم الذي يلائم مع ما هو مسلوك طريقة الاحتياط في سائر قرائن حقية القول
كونه على حذو ما ذكر في ترتب الاثار الظاهرة عليه وثانيهما هو حمل اخباره من حيث انه لفظ دال على معنى
يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقا للواقع وترتب اثار الواقع عليه فيصدقه على هذا هو تنزيله منزلة الواقع
وهذا المعنى هو الذي يراد من الحمل بخبر الواحد العادل وهذا غير حمل الارادة من الخبر الذي ذكر بل القدر المشترك هو المعنى العام

فانه الواقع

فانه الواقع لظاهر الاخبار الواردة في ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه حصرها مثل قوله يا ابا محمد كذب
سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم الخبر
فان تكذيب القسامة مع كونهم ايضا مؤمنين لا يراد منه الا عدم ترتب اثار الواقع على كلامهم لا ما يقابل بالتصديق
المشهود عليه فانه ترجيح لا مرجح بل ترجيح المرجوح على الراجح ثم فرع على ذلك مراضع وجوب قبول شهادة الزور على المؤمن
وان انكر المشهود عليه وانت اذا تاملت هذه الرواية ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية السيد لم يكن لك ريب
من حمل التصديق على ما ذكرنا وان ابيت الا عن ظهور خبر السيد في وجوب التصديق بالمعنى الثاني فنقول ان الاستدلال
بها على ارادة الاية فروع عن الاستدلال بالكتاب الى السنة والمقصود هو الاول غاية الامر كون هذه الرواية في
عداد الروايات الاتية ايضا ثم ان هذه الايات على تقدير تسليم دلالة كل واحدة منها على حجية الخبر انما تدل بعد
تقييد المطلق منها اما على خبر العادل وغيره بمفهوم اية النبا على حجية خبر العادل الواقعي او من اخبر عدل والمعنى الثقة
بل يكفي الضعف المعلوم بحكم الغلبة وتهمة التعليل بمخافة الوقوع في الندم الى صورة افادة خبر العادل الظن
الاطمئناني بالصدق لحاجة الغالب مع القطع بالعدالة فيصير دليل الايات اخبار خبر العادل الواقعي
بشرط افادة الظن الاطمئناني وهو المعبر عنه بالوثوق ثم لو لم نقل بدلالة اية النبا على حجية عدم المفهوم لوجه قصر مشتمل
سائر الايات وهو الخبر المفيد للوثوق وان لم يكن الخبر عادلا واما الاستدلال بالسنة على حجية اخبار
الاحاد فاعلم ان اول من استدل بالخبر على حجية الخبر هو الفاضل التوني في الوافية فانه اورد خبرين في الباب ولكن لا دلالة
لهما على المطلوب فلاحظ والاستدلال بالخبر على الخبر وان كان غير صحيح في نفسه لكونه دوريا لان المراد هنا اثبات
خبر الواحد بالخبر الواحد هذا بعد ايضا ايضا عليه من ملاحظة تضافر الاخبار الكثيرة المتكاثرة الواردة في المقامات
المختلفة بان مرور اجماع تلك الاخبار حاكم به الامام وفيه ثبت فيه رضاه ايضا فان طابق ذلك المطلوب وهو
حجية خبر العادل من حيث هو من غير قطع النظر عن افادته الظن او الوثوق فهو والا فالذي يحصل العلم به منها اما
خبر العدل الامامي الضابط المفيد للوثوق والاطمئنان او مطلق الخبر المفيد للوثوق فهو المتبع ولا يجب الاستدلال على
حجية هذه الاخبار في الكلية كثيرة بعد اعتبار ان المحسن لا تحتاج في الاخبار الدالة على ابطال القياس والعمل بالاخبار
لكتابا في الجملة فاللازم على المطلوب فلعله يكشف لنا طريقا غير يستظهر من هذه الاخبار التي نرويها في المقام وبالجملة الاخبار
التي استدل بها على المطلوب طوائف منها الاخبار العلاجية الواردة في مقام الترجيح بين الروايتين بالاعدلية

او العدالة او الصدقية او الفقاهة او موافقة الشهرة او الكتاب او مخالفة العامة او حكم بالتخيير فيتجه في
الاخذ بعد الجزم بصحة المذكورة فانه تبلغ اربعين حديثا مثل مقبولة عمر بن حنظلة حيث يقول الكلام
حكم به احدهما واختلفا واحد قولهما من الحديث ومورد ما وان كان في امكان الاول حفظ جميع الرواية فتوجيه
بان المراد بيان المرجح للروايتين المتنافيتين اذا كان وتمثل رواية عوالي اللئالي المروية عن العلامة المرفوعة
الى زرارة قال يا بني عليكم الخبران او الحديثان المتعارضان فخذوا بما فيه الرشد فخذوا بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ
النادر قلت فانهما معا مشهوران قال خذ بما عدلهما عندك واوثقهما في نفسك وتمثل رواية ابن ابي الجمهور عن الصادق
قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فوسع عليك بايهما اخذت
وهذه الرواية تدل على اعتبار خبر كل ثقة اذ تدل على انه لو جاء ثقة بحديث ولم يكن له معارض فالاخذ به متعين
او مفروغ عنه بين السائل والسؤال وانما السؤال عن صورة التعارض وعدم العلم بطرق ايهما الواقع وبعد ملاحظة ذكر
خبر الثقة والعدالة في المقبولة والمرفوعة يصير ان المعلوم من المجموع اعتبار خبر الثقة من الاول لكن الانصاف
ظاهر سياق الرواية نظرا الى قوله واوثقهما في نفسك على قوله باعدلهما عندك فان الظاهر ان ذلك من باب عطف التفسير نظرا
الى غلبة حصول الوثوق من خبر العادل فيكون خبر العدل اوثق في النفس كما لا يخفى وتمثل رواية الحارث بن المغيرة
عن الصادق عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم وهذه الرواية ايضا
قريبة المنال من الرواية السابقة وغيرها من الاخبار الدالة على اعتبار الخبر الغير المقطوع
الصدور واصحة لعدم جواز صرفها الى الاخبار القطعية بالتواتر او الاحتفاف بالقرائن الا انه لا اطلاق لها بحيث يدل
على حجية خبر العادل على ان السؤال عن الخبرين اللذين فرض السائل كون كل واحد منهما حجة يتعين الحمل بها لولا الاطلاق
كما يشهد به السؤال بلفظ اي العدلين على السؤال عن التعيين مع العلم بالمعلوم وهذا الفرض غير مسلم عندنا بانه هل الاشتراط
بشرائط غير العدالة من افادة الوثوق وكونه اماميا وضابطا وغيرها ام لا فاذا جاز كونه مشروطا بالوثوق وكان
ذلك مفروغا عنه بينهم فلا يكون الاستدلال بتلك الاخبار بكفاية العدالة مطلقا لاحتمال كون الاعتبار بهذا الفرض كونه اماميا
وضابطا وذلك بعينه كما اذا سئل عن تعارض ائمة الصلوة فاجاب بتقديم اعلمها او افقهها فانه لا يكفي منه نفي اشتراط
من العدالة والامامية وغيرهما بل اللازم تعيين صفة من فرض السائل صحة امامته لا الاجارة من الاربع او من غيره

والذي

ولازم هذا الاقتصار على مورد المتيقن حيث يجوز العمل بغير الواحد فيه عند جميع العلماء وهذا الكلام الذي ذكرناه ايضا
في الاخذ بصفات الراوي او التخيير والتوسعة عند عدم العلم بترجيح احدهما على الاخر واما ما دل على الاخذ من الفقه
العامة ومرافقة الكتاب فالاستدلال بها غير صحيح جدا اما الاخذ بموافق الكتاب فهو حقيقة ارجاع الى الكتاب
للترجيح به لكونه احد مضمونيه فلا يعتد ارسله بالخبر واما الاخذ بمخالفة العامة وطرح ما وافقهم فان
ذلك امر يقطع مع فرض قطعية سند الاخبار الدالة اذ لو فرضنا القطع بصدور الخبرين عن الامام ومع ذلك امر
باخذ ما خالف العامة وطرح ما وافقهم لكان ذلك صحيحا لدلالة مثل هذه الاخبار وترجيحه هذا على المطلوب
نعم بقي منها شيء وهو الترجيح بالشهرة والشذوذ والكلام فيه كما مر من ان الامر بالاخذ بالمشهور ايضا زيادة
حصول الوثوق منه على الخبر الشاذ وان محل ان يقتضي الانصاف هو اعتبار حصول الوثوق وعدم التعدي منه
دلالة الاخبار المذكورة بعض الاكتفاء بالعادل وترك الثقة والوثوق فان فهم ذلك منها مشكل والظن عليه
ومنها ما دل على ارجاع احاد الرواة الى احاد اصحاب الائمة بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية
مثل ارجاعه الى زرارة بقوله اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس يعني الباقر عليه السلام فاذا سئلت
عن شيء فقل قال زرارة بن اعين وقوله في رواية اخرى واما ما رواه زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام فلا يجوز رده والمروي عن
ابراهيم بن عبد الحميد وغيره قال ابو عبد الله عليه السلام لولا زرارة بن اعين لولد زرارة لدرست آثار ابي وقوله
لابن ابي يعفور بعد السؤال عمن يرجع اليه اذا احتاج او سئل عن مسئلة فما يمنعك عن الثقفي يعني جابر بن يزيد فانه سمع
الي احاديث وكان عنده وجيها وقوله في خبر عن الشيخ المسلمة بن ابي حبلة ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني
حديثا كثيرا فاروه عني وقوله في الشيب العقرقة بعد السؤال عمن يرجع اليه عليك بالاسدي يعني
ابا بصير وقوله في علي بن المسيب بعد السؤال عمن يأخذ عنه معالم الدين عليك بزكريا بن آدم القمي على امين
والديه وقوله لما قال له عبد العزيز بن المهتدي ربما احتاج ولست القاك في كل وقت فعن يونس بن عبد الرحمن تقتبس
عنه معالم ديني قال نعم وظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان امرا مفروغا عنه عند الراوي فسئل عن وثاقة
من يرتب عليه اخذ المعالم عنه ويؤيده في اناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمري وابنه الدالين على
مزيد الثواب والشرف في الكافي في باب النهي عن التسمية عن الكليني عن احمد بن اسحاق قال سألت ابا الحسن
وقلت له من اعامل وعن من آخذ وقول من اقبل فقال له العمري ثقة فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك

عن فمن يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون وحدثنا احمد بن اسحق انه سئل ابا الحسن عن مثل ذلك فقال له الرجل
وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان
المأمونان الخبر والمروي عن محمد بن قال حدثنا يعقوب بن زيد عن ابن ابي عمير عن ابان بن تغلب قال قال لي
ابو عبد الله ع اجلس في المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك والمروي عن ابي جعفر الباقر ع انه قال
اجلس في المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك ودلالة ذلك مرفوعة على ما مر غير
مرة ان المشورة في مثل الزمان كان بالرواية والمروي عن الصادق ع قال لابان بن عثمان ان ابان بن تغلب
قد روى عني رواية كثيرة فما رواه لك فاروه عني والمروي عن ابن خالد القطع قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
ما اجدا احدا احيا ذكرنا واحاديث ابي الاحوال رحمه الله بصير وليث المرادي ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي
وهذه الطائفة التي مشتركة مع الطائفة الاولى في الدلالة على اعتبار الخبر لثقة المأمون ومعها ما دل على وجوب
الرجوع الى الرواة والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة الى اهل الثقة وروايتهم
بالنسبة الى اهل العمل بالرواية مثل قول الحجة عجل الله فرجه لاسحق بن يعقوب على ما في كتاب الغيبة للشيخ والحوادث
الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة
الله عليهم فانه لو علم ان ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقائع الى الرواة لا من الثقات ومنهم الاتم
التعليل بانهم حجة بل على وجوب قبول خبرهم مطلقا فيؤخذ روايتهم بالنظر الى حذف المتعلق المقتضي للعموم
بل فيما عداها من باب الاولوية لو لم يقم دليل على الخلاف والاصل في الحجية الاقبال ما رووا والعمل بما رواه ومثل الرواية
المحكية عن العسكري ع في قوله عليه السلام اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عنا في ذلك
على الاخذ بروايات الشيعة وروايات الخاصة مع عدم وجود المعارض من روايات الخاصة ومع وجوده يكون الاخذ به
بروايتهم الخاصة للاعتبار الواردة في ذلك فعدم الاخذ بروايات الخاصة انما هو الى المانع لا لعدم المقتضي ومثل ما في الاحتجاج
عن تفسير العسكري ع في قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الاية فيه فقال رجل للصادق ع يا ابن رسول الله
هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى لا يقرؤون الكتاب الا بما يسمعون من علمائهم الذين سبيلهم الاعمى وتكليف عقولهم تقليد
والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علماءهم فان لم يجز لعوامنا القبول من علمائهم لم يجز لعوام اليهود
القبول من علمائهم فقال بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا
فان الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم في ما لزم عوامهم بتقليدهم علماءهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لي يا ابن

الرسول

رسول الله قال ان عوام اليهود قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح وبأكل الحرام والرشا وبتغيير الاحكام عن وجوهها بالشفاعات
والهدايا والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق
من تعصبوا عليه واعطوا مالا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم وغصبوهم بتعاطيهم الرشوات واصطناع
قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله تعالى ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله
فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا من علمائهم انه لا يجوز من قبل جهله ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه اليهم ممن لا
يشاهدونه ووجب عليهم النظر بانفسهم في امر رسول الله اذا كانت دلائله اوضح من ان تخفى واشهر من
ان لا تظهر لهم وكذلك عوامنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب
على حطام الدنيا وحرامها واهلاكهم من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالتقرب بالبر والاحسان
على من يتعصبون له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم
مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه
مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم
فاما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة لهم وانما
كثر التخليط فيما يحتمل عنا اهل البيت لتلك الاسباب الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء
على غير وجوهها لقلة معرفتهم وآخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم
ومنهم قوم نصاب لا يتمكنون من القدح فينا فيتعلقون ببعض علومنا الصحيحة فيتوجهون عند شيعتنا وينتقصون
عند اعدائنا ثم يضيفون اليها اضعافها واضعاف اضعافها من الاكاذيب علينا التي نحن براء منها فيقبلها
المستسلمون من شيعتنا على انه من علومنا فضلوا واضلوا اولئك اضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد
لعنه الله على الحسين بن علي عليهما السلام انتهى دل هذا الخبر الشريف اللائح منه انارة الصدق على جواز القبول من عرف
بالعدالة والتحرز من القبائح والفواحش من الكذب وغيره وكان متصفا بحسن المعرفة ليطمئن من انه يضع الاشياء
في موضعها ولا يحرفها من قلة معرفته وذلك هو معنى الوثوق والاطمئنان بل يزيد عليه واعتبار كونه من الشيعة
كما دل عليه قوله حافظا لدينه وقوله وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة ويمكن ان يكون ذلك في اخذ الفتوى
شرطا ويكون المراد من قوله بعد ذلك فاما من ركب الى قوله ولا كرامة حيث في تقدم القبول مشابهة فسقة فقهاء
العامة ان من لم يكن فسقة فقهائهم يجوز القبول منه فليحمل لجواز القبول من عدول فقهائهم فيما يؤدونه منهم
وهذا المعنى لائما في عليه وبين حمل التقليد على معناه اللغوي وهو الاخذ من الغير بين دون دليل الشامل للاخذ
الفتوى والرواية على ما هو الظاهر كما لا يخفى ويمكن ايضا بالجملة الذي من الرواية هو اعتبار الوثوق على حال
ومثل ما عن ابي الحسن فيما كتبه جوابا عن السؤال عمن يقتدي به في الدين قال اقتدوا بالذين يأخذون على كل من

قول عم

عنا كثير القدم في امرنا وقوله في رواية اخرى لا تاخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تدينهم
دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا امانتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه
وظاهرها وان كان الفتوى الا انها شاملة للرواية ايضا ولكن دلت على عدم جواز الاخذ من غير الامامية
وان كان من سائر فرق الشيعة لانهم داخلون فيمن خان الله ورسوله في تحريف الامانة وهي الكتاب الدال
على امامة الاثني عشر بل ثبوت خيانتهم في الامانة الصغرى التي هي العترة الا ان الظاهر من التعليل بالتحريف
والتبديل هو ان علة عدم القبول هو ذلك فاذا انتفت بالاطمينان من عدم التحريف انتفى الحكم فجاز
القبول مع الوثوق فافهم ومثله ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح لابي عبد الله الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم
الحسين بن روح حيث سأله اصحابه من كتب الشلمغاني فقال الشيخ اقول فيها ما قاله العسكري
في كتب بني فضال حيث قال اما ما تسمع بكتبهم وبموتنا منها ملا قال خذوا ما رووا وذروا ما
رأوا فانه دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات
ورواياتهم ودل على ان شرط الاخذ بالرأي هو العدالة والامامية وهذا الشرط غير لازم في الاخذ
بالرواية بل يكفي فيه الوثاقة ولكن الانصاف ان الخبر المذكور غير دال على المطلوب اذ كتب هؤلاء
كانت في سلامة دينهم وكونهم عدولا امامية فاخذوا بها فلا رصوا عما هم عليه الا الباطل كانوا
عاملين بها كما يعطيه ظاهر السؤال ولعله كانت كتبهم مشتملة على الرواية والرأي فامروا باخذ
الروايات الموجودة في الكتب وطرح آرائهم وعدم العمل بها فالمأمور به هو الاخذ برواية الكتب
المروية في حال استقامة الراوي فلم يدل على جواز الاخذ برواياتهم التي رووها في حال
في حال عدم استقامتهم فليتأمل ومثل ما ورد مستفيضا في المحاسن وغيره حديث واحد في حلال
وحرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وفي بعضها يأخذ صادق
صادق دل الخبر على كفاية صدق الراوي ومثل ما في الوسائل عن الكشي من انه ورد توقيع على
القسم بن العلاء وفيه انه لا عذر لاحد من مواليينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد علموا انا اتفقنا
سرنا وفحلنا اليهم ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق في تفسير قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا
ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يحملون به الناس فيستحلون
حديثنا ويفتشون من علمنا فيرحل قوم فيتهم ويتفقون اموالهم ويلقون ابدانهم حتى يدخلوا
علينا ويسمعوا حديثنا فينقلوا الينا فيعيه اولئك ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا
ويرزقهم من حيث لا يحتسب دل على جواز العمل بالخبر وان نقله من يضيعه ولا يعمل به ومنها
الاخبار الكثيرة التي من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وان كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر مثل المنقول

المستفيض

المستفيض بل المتواتر من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيمة قال شيخنا البهائي قدس سره
في اول اربعينه ان دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا تقصر من دلالة آية النفر ومثل الاخبار الكثيرة الواردة
في الترغيب في الرواية والحث عليها والبلاغ ما في كتب الشيعة مثل ما ورد في شأن الكتب التي دونها الشيعة
المتقدمة فقال لهم حدثوا بها فانها حق ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والامر بكتابته ومثل قوله للراوي
اكتب وبث علمك في بني اخيك فانه يأتي زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم وما ورد في ترجيح النقل بالمعنى
وما ورد مستفيضا بل متواترا من قولهم اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا وما ورد من قولهم
لكل رجل منا من يكذب عليه وقوله سيكثر بعدي القالة وان من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار
وقول ابي عبد الله انا اهل بيت صدق لا نخلو من كذاب يكذب علينا وقوله ان الناس اولعوا
بالكذب علينا كان الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره وقوله لكل منا من يكذب عليه فان بناء المسلمين
لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلة
الى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الائمة بالعمل بالخبر وان لم يفد القطع وقد
ادعى في الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بالخبر الثقة الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة التي يضعف فيه
احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال كما دل عليه الفاظ
والمأمون وغيرها الواردة في الاخبار المتقدمة وهي ايضا منصرف اطلاق غيرها واما العدالة فاكثر
الاخبار المتقدمة خالية عنها بل في كثير منها التصريح بخلافه مثل رواية الفتاة الامرة بالاخذ بما رووه
عن علي والوارد في كتب بني فضال وقد عرفت ما فيها ومرفوعة الكناني وتالبها نعم في غيرها ما يمكن
حصر المعتمد في اخذ معالم الدين في الشيعة لكنه محمول على غير الثقة او على اخذ الفتوى بالتقريب الذي
مر في مقامه وحمل الاخبار المذكورة على ما ذكر جمع منها وبين ما هو اكثر منها والاستشهاد بالجمع المذكور
برواية بني فضال في غير محله اما الاستشهاد فلما عرفت تمامه واما الحمل والجمع فلانه قرض بحجية التجارة
وهي اول الدعوى كل واحد منهما خبر واحد لم يثبت حجيته بعد وانما المفروض من ذكر الاخبار هو الاخذ
بالقدر اليقيني كما عرفت وسنزيد لك توضيحا في مقام الاخبار بعد ذلك ان شاء الله تعالى وما يستدل
به على حجية خبر الواحد الاجماع المحصل وتقريره من وجوه الاول الاجماع بطريقة القدماء الذي هو
عبارة عن تحصيل اتفاق العلماء على وجه يكشف عن رضاء المعصوم ويعلم دخوله فيهم او بطريقة المتأخرين الذي
هو عبارة عن الكشف القطعي عن رضاء المعصوم من اقوالهم باي وجه اتفق وطريق تحصيل ذلك احد
امرين احدهما تتبع اقوال العلماء وفتاويهم من زماننا الى زمان الشيخين فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق
الكاشف عن رضاء المعصوم بالحكم او من موجود نص معتبر في المسألة ولا يعتني بخلاف السيد وأتباعه

اما لكونهم معلومي النسب كما ذكره الشيخ في العدة واما للاطلاع على ان ذلك لشبهة حصلت لهم كما ذكره
العلامة في النهاية فيمكن ان يستفاد من العدة ايضا واما لعدم اعتبار اتفاق الكل في الاجماع على طريق
المتأخرين المبني على الحدس وثانيهما تتبع الاجماعات المنقولة في تلك الحكاية منهم اما على وجه الكلية او
في مقامات خاصة كما سنشير الى جملة منها فانه كثيرة جدا خارجة عن حد الاجماع المنقول بخبر الواحد الى
حد الاستفاضة والتواتر بحيث يحصل من ملاحظتها العلم بجواز الاعتماد والعمل بخبر الواحد شرعا لا غير
العلي شرعا على ما قالوه فيها ما حكي عن الشيخ في العدة في هذا المقام حيث قال واما ما اختص به من الطعن
وهو ان خبر الواحد اذا كان وارد من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان مرويا عن النبي او عن
احد الائمة عليهم السلام وكان مما لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على
صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم فاما مع عدم
القرائن جاز العمل والدليل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فانا وجدناها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها
في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا ينكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه
سألوه من اين قلت هذا فاذا اجابهم بما يكون مرويا عن واحد من الائمة وكان راويه ثقة لا يتحاشى عن روايته سكتوا
وسلموا الامر وقبلوا قوله وهذه طريقتهم وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان جعفر
بن محمد الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلو كان العمل بهذه الاخبار كان حظرا لما اجمعوا عليه ولكنه
لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو وانما يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم
في الشريعة لم يعملوا به ابدا واذا شذ منهم واحد عمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه المناظرة لصحته وان لم يكن
معتقدا له رد اقواله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان
عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد من هذا الطريق لوجد فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه فانه قال
بعد كلام طويل له فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين شرحتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار لوجودها بين اخبار علمنا بها لقوائن
اقترنت بها دلت على صحتها ولا يعلمها علموا بها وان تجردت لما علموا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاستدلال على
علمهم بها قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر ويدل على صحة اسبابه مخصوصة منها ما جاء به الكتاب والسنة و
الاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر من ان
تحصر لوجوده في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لهم وكذلك
في صريحه ومحتواه او دليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لهم وكذلك في اكثرها لا يعلم بوجوده في سنة معدودة

انشاء من وجوه تقرير الاجماع ان يدعى الاجماع من جميع العلماء حتى من السيد المرتضى ومن تبعه على جواز
العمل بالخبر الغير المفيد رضاء هذا او شبهه بما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر والفرق بين
هذا التقرير وسابقه ان الاجماع بالتقرير السابق خاص من حيث الشخصين وعام من حيث الزمان
لشموله على زمان الانفتاح والانسداد وبهذا التقرير عام من حيث الشخصين وخاص من حيث الزمان
لاختصاصه بزمان الانسداد ومنشأ استفادة ذلك وتحصيله هو ان السيد واتباعه الذين منعوا من
العمل بخبر الواحد ان الظاهر انهم انما منعوا من ذلك لعدم الحاجة الى خبر الواحد المجرد عن القرائن وانما مهم
الفقه غيره من الادلة والامارات العلمية غالبا وان كان ذلك بزعمهم ومن باب حصول الاشتباه لهم
كما يظهر ذلك من كلام السيد المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله فان قلت اذا سددتم طريق العمل
باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة
والاجماع والاخبار العلمية من جهة التواتر والاحتفاف بالقرائن القطعية وما بقي من المسائل الخلافية
التي هي اقل قليل فنرجع فيها الى التخيير وخطأ المعترض فان ذلك اعتراف منه بانه لو لم يتمكن من اتمام الفقه
بالامور العلمية وكان اغلب المسائل مما يحتاج فيه الى العمل بخبر الواحد لكان العمل به جائزا عنده وقد
اعترف السيد في بعض كلامه على ما في المعالم بل وكذا الحلي بان العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه الى العلم
فان قلت ان ادراج السيدة الحسين عليها السلام لان ثمرة اعتبار الاخبار من باب الظن الخاص على ما قالوه هو
العمل في مقابل العلم لها اعني جواز العمل بها في مقام الانفتاح وتخيير المكلف بين الرجوع الى قول الراوي وبين اخذ
الحكم من الامام مثلا ولهذا قالوا بكفاية الظن وعدم لزوم تحصيل العلم في استنباط الاحكام الفرعية وان كان
او على تحصيل العلم لو بذل جهده زيادة عليه وعلى ما ذكرت يختص العمل بالاخبار بزمان الانسداد فلا يتم المطلب
قلت ان هذه الثمرة وان قالوها بين الظن الخاص والظن المطلق الا انها ليست ثمرة في الحقيقة وانما كان
اثبات الظن الخاص وتخيير الاخبار بالخصوص عندهم بالادلة التي عادها الاطلاق فاما كانت النبا بحيث
حيث ان مفادها جواز العمل بها مطلقا اعم من زمان الانفتاح والانسداد انحصر اثبات الثمرة له بمقتضى اطلاق
الادلة لا ان ثمرة الظن الخاص على هو ذلك كما ان التمسك بدليل الانسداد لا يكون دليلا على اعتبار الظن
المطلق كما توهم ذلك جملة من العلماء كصاحب المفاتيح وغيره فانهم جعلوا قول المعروف كالعلامة والمحقق
الخوانساري وصاحب المعالم وغيرهم جواز العمل بالظن المطلق بدليل انهم انما تمسكوا في حجية الاخبار بدليل
الانسداد مع ان الامر ليس على ما زعموا فان التمسك به لا يكون فارقا بين القولين بل المدار فيه على
مقتضى الدليل القائم على حجية الخبر وغيره فان كان مفاده حجية الخصوصية كالخبر كان ذلك ظن خاص

وان كان دليله اية النبأ او برهان الانسداد وان كان مفاده الظن من حيث هو ظن فذلك القول
بالظن المطلق وان كان دليله من الادلة الاربعة او غيرها مما يجوز العمل به لدليل الادلة او لم يظهر منه اعتبار امر زائد
من باب مطلق الظن وكونه مرجحا من جهة انه من الظاهر من اعتبار الخبر فلا كان من جهة الخصوصية من الاحتمال المطلق
في ذلك على دليل من قبل الشارع اذ قد عرفت ان يحكم الشارع بالعمل بالاخبار في زمان الانسداد على سبيل الخصوصية
بحيث لا يتعدى منه الى غيره من الاسباب المفيدة للظن كالشهرة والاستقراء وغيرها مع تقدير كفاية الخبر في الاحكام
الفقهية فاذا ثبت من السيد جواز العمل بالخبر عند الانسداد ولم يثبت التعدي الى غيره فيكون حاله كحال غيره في
عدم التعدي منه الى غيره من الاسباب الظنية وتقديم الخبر على الشهرة وغيرها وهذا المقدار يكفينا في دعوى الاجماع
من السيد وغيره على العمل بالخبر عند الانسداد اذ لو ثبت حجية الخبر فالاصل عدم التعدي منه الى غيره على تقدير الظن
وان كان احتمال كونه من باب الظن المطلق موجودا ايضا اذ وجود الاحتمال غير مضر في المقام على تقدير الخبر
غيره لاحتياجه الى الثبوت مع ان لا يكفي في الاحتمال لما انه لا يضر في صحة دعوى الاجماع من جهة كونه اجماعا تعبديا لا
ذلك لا يلزم على تقدير العلم بطريق حجية الخبر عند الجميع بان يعلم كونه معتبرا عند واحد بالخصوصية وعند جماعة
مثلا وعند اخر من باب الظن المطلق وعند اخر من باب افادته القطع واما الاحتمال غير مضر في ذلك لما
عرفت من ان مال الجميع في الثمرة واحد على هذا التقدير وعدم التعدي منه الى غيره على تقدير الكفاية وان
لكن الانصاف ان هذا التقرير في الاجماع ايضا غير ناهض لاثبات المطلوب وهو حجية خبر العدل على اذ الاجماع المذكور
على تقدير صحته وتحصيله لا يدل على امر بين على ما هو مجمل فالعدم الاستقرار على كون الحقيقي الذي ثبت عليه عمل
جميع العلماء ولم يظهر اعتقادهم فيه وليس هو الخبر الذي كان راويه عدلا اماميا مزكى بتزكية عدلين كما يقول به الاكثر مع
موجب العلم وغيره وما قبله الاصحاب كما يقول به المحقق وموثقا به كما يقول به الشيخ وجماعة وهذا النحو من الخبر لا يكاد
فيه الاقتصار واتباعه ايضا بين من ان لا يكون الخبر من باب السيد والمطلب وما لم يعلم كون الشهرة وغيرها على حالة
لما تقدم جمع في كل واحد من ذلك غير خفيه كما في ذلك عن الشيخ في الاول وغير غيره في الثالث من وجوه
الاجماع استقرار طريقة المتقدمين على الرجوع الى خبر الثقة في الامور الدينية المتعلقة بالمعاش والمعاد ولذا ترى ان المجتهد
لو لم يعمل بقول خبر فريق تخبره عن امر المولى عدل في الحرب عاصيا ودمه المعتقد بعرضه استقرت سيرة علماء الامامية
طرا على العمل بالاخبار الشرعية المستفادة من اخبار ثقات عدين لا فرق بين الامام او المجتهد وبينهم بخصوصه ولم تزل

المقلدين

المقلدين والزوجة لا يتوقفون في اخذ المسائل من الواسطة بينهم وبين المجتهد من الزوج وغيره فيرون حصول
علمهم بجواز الاخذ من قبل المجتهد وكذا الاعلام يرتقون من اخذ المسائل من نفس المجتهد فيرون علم الامة بصحة
في فتواه واحتمال عدم الله تعالى اليهم بانه مدار عليه بالاجماع كونه في ذلك ودعوى حصول القطع لهم
في جميع ذلك خارجة بقيام مداومة الوجدان من غاية حصول الاطمئنان وهو غير منكر في جميع المقامات و
بكذا الحال في اخذ الاخبار من الرواة الثقة عن المعصومين كما انه اذا حصل الوثوق والاطمئنان من تتبع عادة
يعتمد الاعتقاد باحتمال الخلاف والكذب وجب الاخذ والقبول للاجل ما ذكر من استقرار الطريقة وسيرة عليه منهم
فان قلت كيف تحرز استقرار السيرة والاعتقاد وبانهم مع انهم مختلفون في العمل بخبر الواحد غاية الاختلاف فانه قد ذكر
كل واحد منهم في مسلكه لم يسلك عليه الاخر مع انهم من جملة المعتقدين بعدم تمام قلت لا يضر اختلاف العلماء في الاخذ
بعض طريقة المعتقد لان السيرة اذا ثبتت كشفت عن رضا المعصوم فيكون الحجة وينكشف من ذلك ان اختلاف
العلماء انما حصل من شبهة لهم في الباب علم زالت تلك الشبهة عنهم لكان بناء المعتقد بعد ذلك على بناء المعتقد
يعتقد السيرة على اقوال العلماء كما صرح بها الطائفة فهذا المحقق الثاني على عدم كونه بيعا فيعتبر
يقول بكونه البيع لكن العلامة والاخوند اباحة ومع ذلك نقول بكونه بيعا لاجل وجود السيرة المستمرة
وكذلك غير المتقدمين من كون بيع الصبي والمحقرات بيعا صحيحا بحيث لم يظهر منهم خلاف الا من بعض المتاخرين ومع ذلك
نقول بكونه بيعا صحيحا لما ذكرنا وقد تحقق ذلك في محله فاذا ثبت استقرار السيرة بذلك من زمن الشارع الى زماننا
فان اتفق الشارع بذلك منهم في الاحكام الشرعية فهو والا وجب عليه ردعهم وتنبيههم على بطلان مسلكهم والطريق
فيها كما ردع في مواضع عديدة وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك لان اللازم في باب الاطاعة والمعصية الاخذ
بما يعد عرفا في العرف تركا بعد معصية تلك فلو كان ما اعتقدوا به معصية عرفا لوجب عليه الردع لعدم صدق قوله
اطيعوا الله ورسوله ونحوه منه يدل على الرضا منه وكونه اطاعة ومرجحا لذلك فان قلت ان حجية
السيرة ظاهرة انما ثبت من باب كشفها عن الواقع بنفسها من باب كشفها عن رضا المعصوم من حيث دلالتها
على نحو تقية زمن المعصوم وعصره وعدم ردعه عنها فذلك يتوقف على شروط اخر من الشك والتوسع وجود واقعية
ولكن نقول يكفي في ردعهم الايات المتكاثرة والاخبار المتظافرة بين المتواتر على حرمة العمل بما عدا العلم المطلق
عدم حجية الايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن لا يكفي في الردع عن العمل بالاخبار بعد ثبوت بناءهم عليه

لان دلالة الادلة المذكورة عليه اما من جهة استدامة التشريع الحكم واما من جهة كونه مخالفة لمقتضى الاصول
العملية والعقلية المستفادة من ظواهر الكتاب والسنة واما من جهة كونه مخالفة للواقع في نفس الامر وكل الوجوه متنفية
اما الاخير فظاهر لعدم العلم بمخالفة الواقع في العمل بها واما الاول وهو لزوم التشريع فظهور انتفاء تحقق
التشريع مع بنائهم على سلوكه في مقام الطاعة والمعصية فان الملتزم بمضمون اخبار الثقة لوجوبه وتركه
اخبر بحرمته لا يعد مشرعا اذ التشريع عبارة عن ادخال ما ليس من الدين او علم انه ليس من الدين في الدين
بقصد انه من الدين وهذا المتعارف غير صادق على العمل بخبر الثقة الذي يطمئن من اخباره على وجه لا يعتني العقلاء
باحتمال الخلاف فيه كيف ولو كان صادقا عليه لم يستقر بنائهم على العمل به مع وضوح حرمة التشريع عندهم
فتول استقرار عملهم على كونه من الدين فادلة التشريع لا يصلح لكونه رادعا عنه واما الثاني وهو مخالفة الاصول
فلا دليل على حرمة العمل بالاخبار لزوم مخالفة اما الاصول العملية فالبراءة والاشتغال والاستصحاب منها اخص مطلقا بناء العقلاء
فظاهر ان بعد ثبوت بناء العقلاء على العمل بها وتحقق بنائهم على العمل بتلك الاصول في مقابلها واما الاستصحاب فان
كان مبناه بناء العقلاء ايضا فكذلك وان كان الاخبار الدالة عليه فمن ان دلالتها عليه ظنية لعدم التواتر فيها لان
كل خبر وان اخص مضمونه متواترا الا ان تلك الاخبار خالية عن السند لان ما يدل على دلالة خبرا من دلالة غير ما يدل
خالية عن الدلالة غير انه لا يتأتى في الاقدام وليس الاستصحاب مع دليل العمل بالكبرى كونه مقطوعا وليس الاستصحاب
ظني بل القطع من دليل الاستصحاب مع ظهور دلالته على العمل به في مقام الشك لكون مفاد الدلالة الظهور العرفي والاستصحاب
في المقام مستقر بنائهم على خلافه على ان منع العمل بالاخبار بالاخبار غير صحيح لان حجيتها وان كانت مستفادة لصدورها
اول الكلام واما الاصول اللفظية كالاطلاقات والعمومات فيظهر الوجه فيه مما ذكرنا ايضا اذ لم يثبت بناء العقلاء
على اعتبارها حتى في مقام يعلم وجود الخبر الموثوق به في مقابلها بل يكفي وجود ثبوت عدم اعتبارها كما لا يخفى وقد مر
تحقيق المقام بما لا مزيد عليه في اثبات حجية الكتاب والظواهر فلا حاجة ولكن يرد على الاستغناء اولا بان ما بين بناء العقلاء
وبين بناء العلماء على العمل بخبر غير مورد وذلك لان بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة ليس الا من جهة الوثوق فمن كان عليه ليس
فذلك الوثوق فمن اين حصل فيه المتبع عندهم سواء كان من خبر الخبر او شهرة او رضى او غيرها مما يظهر ان السيرة انما تنعقد
او على شيء تتابع الناس على العمل به راجعة الى بناء العقلاء وفيه ان ما يقتضيه صراحة طبعهم من العمل بالوثوق ان يحصل

الخبر

الخبر كالزوج والواسطة من حيث هو وهذا الحصول لمع الوثوق في مقام اخر للعلماء ايضا مع ان علمهم باخبار الواسطة
والزوج قد لا يحصل علمهم بجواز الاعتماد بقوله في قبل الحجية وغفلة بعض الغفلة فيه الناس عن ذلك لا يكون دليلا على
جواز الاعتماد بخبر الثقة مطلقا مع ان الناس تحقق عليه بناء العقلاء من الاعتماد بمطلق الوثوق في اي سبب حصل والناس
عليه بناء العلماء من العمل بخبر الفاسق سواء افاد الوثوق ام لا فلا يصح الاستدلال به لتمام المطلوب والا لا يعد
بناء العقلاء لزم منه القول بحجية الشهرة وغيرها من اسباب الظنية لو افادت الوثوق والظاهر ان ارادة الظن
الخاص لا يتميز منه به ولكن يرد هذا القول بذلك لما هو ظاهر منطوق اية النبأ ايضا فان الظاهر من التبين طلب الظهور
وهو معنى وجوب العلم مع الوثوق فيما لصدق التبين عرفا وكذا المراد من الجهالة في التعليل على ما هو الظاهر ليس
مقابل العلم او الوجه انما الجهل من باب الاستعمال في قوله تعالى وعلى سوء جهالة فلو كانت الجهالة بمعنى ما يقابل العلم
لم يترجح الندم الا بالفاعل ولم يصح الاتيان بها الا بقيد بالجاهل المقصر ولا يخفى بعده بل الظاهر ان المراد من الجهالة
هو ارتكاب شيء يكون صدوره مخالفا للشرع او الحرف وان كان عالما بالمخالفة عند الفعل او مظنونا منها وظاهر ان
تلك مرتفعة بالوثوق لعدم المخالفة وهو يكشف عن ذلك ان مع الوثوق لا يترتب الندم عند العقلاء فعلم من ذلك ترجيح
طريقة الاطاعة فيه فعلم من ارتفاع الندم والذم بارتفاع الجهالة ومن ارتفاعها بارتفاع الخوف المقدر في التعليل
عن ارتفاع الخوف بحصول التبين فتبين من ذلك فانه تحقيق رشيق وثانيا ان علمهم بالاخبار الموثوقة انما هو من جهة
انسداد باب العلم اليوم اما في المشافهة فلكونه غالبا مستلزما لزمان الاستقبال والطريق الاستقبال العلم بوقوعه
في المعاد فانه ايضا كذلك لعدم امكان الوصول الى الحجة في كل احد واستدامة المشقة والعسر سيما بالنسبة الى
النساء والمعذورات ولهذا جاز اليوم الرجوع الى الواسطة والزوج والتكليف بتحصيل مع ذلك تكليف بما لا يطاق لعدم
الطريق اليه قطعا ومن هنا يعلم ان الرجوع الى المجتهد مع عدم العلم بصدقه في فتواه انما جاز لاجل ذلك ايضا والا
الخروج عن الدين كما والذي يكشف عما ذكرنا انهم لو وجدوا السبيل العلم لاتخذوه وسيدوا سلكوا عليه في امر معاشهم ومعادهم
جميعا ولم يقتصروا بالوثوق والظن في مقابله الواقع من وجوه تقريب الاجماع ما ذكره جماعة من العلماء كالشيخ وصاحب
معالم وغيره من اجماع اصحاب الائمة عليهم السلام على العمل باخبار الاحاد قال في المعالم الطبق قرناء الكتاب الذين امر
الائمة عليهم السلام والاخذ واعتمدوا عليه اوقاتهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بكتب الرواة والتفحص
عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي

[illegible] الامام [illegible] ولم يتعلق عن احد منهم انكار ذلك وتصديقه [illegible] وروى عن الائمة عليهم السلام احاديث [illegible] كثيرة
الروايات [illegible] في فنون الاحكام ثم نقل عن العلامة في [illegible] اجماع الامامية عليه في [illegible] عن المحقق [illegible]
الطريق في الاحتجاج للعمل باخبار الامامية عن الائمة مقتصرا عليه فاذن الاجماع على ذلك وذكر ان [illegible]
وحدتهم اذا ظهرت صحة ما اتفق [illegible] عن [illegible] اصرارهم [illegible] وكثرتهم [illegible]
منهم [illegible] ذلك [illegible] بحيث [illegible] ان العمل بهذه الاخبار جائز لا [illegible]
وتبرئوا من العامة [illegible] والحاصل ان عمل اصحاب الائمة ثابت بهذه الاخبار فيثبت كشف [illegible] وعدم [illegible]
الرجوع عليهم منهم انهم جوزوا العمل ذلك في باب كشف حال المتبوع في حال تبعته فاذا ثبت في حقهم ثبت [illegible]
ايضا فلا شك في تكليف الخلق بها وعليهم بالعمل بها ان صنيع الاستاذ [illegible] على [illegible] بالاجماع
واضعف منه تفرقة [illegible] بطلانه [illegible] بالواقع ولذا لم يرد [illegible] ان [illegible] وجه الحجية كما [illegible]
وان [illegible] بها مطابقا للواقع غير جائز يكون تشريعا فلا [illegible] الرجوع على كل تقدير واضعف منه تفرقة [illegible]
وكثرتها بالنسبة اليهم وانبيا واضعف من الجميع تفرقة بالتاس ولعله ذهب [illegible] انا لم نتمسك [illegible]
لان في محله [illegible] سكوت الامام عند عمل الناس [illegible] عرضت [illegible] غير جائز [illegible] العمل [illegible]
وجه الحجية [illegible] وصول [illegible] في ذلك اذن [illegible] الشارع [illegible] العمل [illegible] وجه الحجية [illegible]
في قبل الشارع فنسبة الحكم اليه [illegible] تشريعا فلا يصح فرض سكوت الامام [illegible]
اليهم في الشارع [illegible] عن قاعدة التقرير [illegible] الحكم في نفس السكوت [illegible]
منع انفتاح باب العلم بالنسبة الى اصحاب الائمة [illegible] بالنسبة الى المتقدمين [illegible] فان ذلك [illegible]
[illegible] بعد [illegible] ولا [illegible] بالتفرقة بيننا وعليهم بانهم انما عملوا بالاخبار [illegible]
مع علمهم بوجود المخصص ووجوده في الاخبار واما تخصيص وجود العلم الاجمالي بوجوده في الاخبار وحصوله بالنسبة
فغاية ما في الباب [illegible] بالمخصص الموجب للظن بالعدم وذلك لا يوجب التسوية بيننا وبينهم لكونهم عاملين وكونا
ظاهرين [illegible] العمل بمطلق الظن [illegible] فاعلا [illegible] اذ [illegible] الضعف [illegible]

[illegible] الاخبار [illegible]

[illegible] المرتضى [illegible]

وثانيا بالجواب [illegible] الاجماع [illegible] لان [illegible] غير [illegible] بانه [illegible] الصحيح [illegible]
[illegible] الصحيح والحسن والموثق والضعيف [illegible] بالضعاف وعدم [illegible] بالموثقات [illegible] ان [illegible]
[illegible] في الصحاح [illegible] الصحاح [illegible] رواية [illegible] ترك [illegible] واحد [illegible]
كان راويه [illegible] بين [illegible] الشهيد الثاني [illegible] العامل
بمن يقول ان [illegible] الصحيح [illegible] بالمغيب [illegible] بالمقبول [illegible]
او حسن او [illegible] وغيرها وان [illegible] الاصحاب [illegible] ذلك [illegible] بان [illegible]
ثبوت [illegible] راويه بالشرعية [illegible] او بالتعاضد او بشهادة العدلين [illegible] في التزكية وان يعتبر كون [illegible] الحسن [illegible] والعلم وعدم [illegible] الفسق [illegible]
قادح في تحقق الاجماع [illegible] بالتعارض [illegible] بالاخذ [illegible] في [illegible] الاخذ [illegible]
[illegible] بالكتاب [illegible] وغيره [illegible] الخروج عن [illegible] شرعية [illegible] المرسلين [illegible] الفقه [illegible]
[illegible] الخاص [illegible] فان قلت كيف تقول بعدم كفاية ما ذكر في الفقه وقد انوه [illegible] الاصحاب [illegible]
بالصحيح [illegible] فكيف [illegible] ذلك قلت انهم [illegible] ما ذكر حيث [illegible] في ابواب الفقه [illegible] بالاطلاق [illegible]
والعمومات ولكن [illegible] عن العمومات مخصصة بالجمل [illegible] بالبيان [illegible] غير الاخبار الصحيحة [illegible]
[illegible] عن الائمة [illegible] وفيها الحجة وغيرها [illegible] مستند [illegible] الحكم اليقيني وعدم العمل [illegible] العمومات [illegible]
الاجمال فيها [illegible] والعلم [illegible] ان [illegible] الاخبار [illegible] مع انا نعلم
انه لو كان فيها خبر [illegible] الامام [illegible] قليل بالنسبة الى ما علم صدوره [illegible] بالكلية [illegible] الفقه [illegible]
ما ليس [illegible] التحقيق [illegible] المخالفة يقينا ولكن يمكن توجيه [illegible] عليه بحيث [illegible] مخالفة ظاهرة بان
يقال ان الاخبار [illegible] منها الصحيح الذي يقولون به ومنها ما [illegible] الاصل [illegible]
والاستصحاب [illegible] الاجماع [illegible] الاخذ [illegible] الاصول [illegible] طريق [illegible]
الخفيفة [illegible] المخالفة [illegible] الاجماع [illegible] وثالث [illegible] ما كان موافقا للقواعد الشرعية [illegible] عليها [illegible]
ايضا [illegible] لتأييده [illegible] ورابع [illegible] ما كان موافقا للاجماعات [illegible] بحجية [illegible]
وكونه بمنزلة [illegible] الخامس [illegible] ما عن [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] السادس [illegible] الاخبار الواردة في السنن [illegible] الكراهة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

والله لم يزل يرفعه حتى

الحق الله في كل وقت وكل مقام فليس مسلم على كلمته حتى يدل سكوته على الرضا لقوله تعالى يكون ان يكون
الوجه في سكوتهم تماديهم في الغي والضلالة كما ورد في الخبر عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال كنت عند عمر فلما
رأيت انه يحكم في قضية بخلاف حكم الله فاردت ان اقول له ثم قلت في نفسي مالي وهذا الترك حتى
يتمادى في غيه الحديث منقول بالمعنى وصحيح رايته في الوسائل في باب الطلاق نعم اظهار الحق في امر الخلافة شيء
لا يقاس على الفروع الجزئية فانها اصل الدين فوجوب اظهار الحق فيه لا يدل على وجوبه في فروعه كما لا يخفى
السادس من وجوه تقرير الاجماع دعوى اجماع الامامية حتى من السيد واتباعه على وجوب الرجوع الى
هذه الاخبار الموجودة في ايدينا المودعة في اصول الشيعة وكتبهم فان بعضهم قد علل بها في حجية حصول العلم
كالاخباريين وبعضهم في قيام الدليل الخاص لها وبعضهم في حجية افادتها الظن للاعتبار بمطلقه عندهم بل قد
علل بها المرتضى واتباعه ايضا لانهم عاملون بهذه الاخبار المودعة في الكتب والاصول غاية ما في الباب
ان يكون يكون وجه عملهم اقترانها بالقرائن المفيدة وهذا لا يستلزم مخالفتهم مع الشيخ في العمل بها بل السيد
والشيخ مرافقان في العمل بها فما يظهر ذلك من عبارة الشيخ المتقدمة ايضا فلا مخالفة بينهما في الحقيقة وبالجملة
جميع الامامية عاملون بتلك الاخبار المودعة فيستكشف منه رضا المعصوم والحجة وتوضيح هذا التقرير
وجوه احدها انه لم يثبت علينا وجه عملهم فيحتمل ان يعملوا بها من باب كونها من جملة اسباب الظن المطلق فان
احتمال كون وجه عملهم بها اعتبار الظن المطلق غير مدفوع اذ قد ذكر الفاضل القمي ان القول باعتباره ليس
في المستفيضات مذهب علمائنا المتقدمين والمتأخرين واستشهد عليه بكلمة من كلماتهم وهكذا في
هذا الوجه بعد ما يخفى وثانيها انا نعلم علم علما ما موجودة في تلك الكتب باطلة لكونها مشتملة على الضعاف
الاخبار المخالفة للقواعد العقلية والاصول العدلية كاخبار الجبر والتفويض وما دل على تبرئة السهو عنه
والذنب عليهم وظهر العلم والصدق في علمه باخبار السهو ما دام غير خفي على احد وقد رد بعض المشايخ كالصدوق
والشيخ بعض الاخبار الموجودة في الكتب بضعف اسناده او مخالفته الاجماع ونحوها وقد كان فيها ايضا جملة من
الاخبار في مستفيضات الفقه فاتفاق الفرقة واجماعهم على حفظها مؤيدا دل على صحة صدقها فيما لم يسبق
ركنه تداركها عندهم وكذا ولو بلغ الصحاح مع ثبوت الاجماع على انتهاء الاجزاء وبالجملة دعوى الفقيه
جزاء عظيمة وستلزم الخروج عن الطريقة المستقيمة فلا بد من دعوى قضية مهملة ومن قوة المسالة الجزئية بعض

طريق الاحتياط الاخذ بالمتيقن وليس الا الاخبار المودعة الاعاس الخالية الاشكال بالتزكية المعلومين وان يعتبر
الحال بعض المكلف فيه وفيها وان يكون خبره مع ذلك مؤيدا بالصدور وما قبله الاصحاب ولم يقع على خلافه
الشهرة والاجماع ولا خلاف وكل ما يفيد الظن القطع بالصدور وهذا الموضع قد اكثر ما وقع في اخبارنا
اليوم فلا ينفع شيئا في الفقه وثالثها انه قد تقرر في مبحث الاجماع انه لا بد من العلم بانه حجة العلم في تحقق
الاجماع اما وان لم يعلم ذلك فمن علمه لم يكن ذلك اجماعا في شيء حتى في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على قبوله
والعمل الا ترى انه لو اتفق جماعة يعلم برضا الامام بعملهم على انقراض امرأة لكن يحتمل ان يكون وجه نظرهم
حصول سبب المحرمية بينها وبين كل واحد منهم بالابوة او البنوة والاخوة والزوجية وغيرها من اسباب
النسب وسببها المصاهرة والرضاع حتى يجوز لغيرهم المحرمية عليها ان ينظر اليها فمن جهة اتفاق الجماعة
على رضا الامام بل لو ادعى شخص ان الامام ينظر الى امرأة فهذا يجوز للعاقل الناس وتكذيبه اصحاب فيما يخبر فيه
لاحتمال اختلاف وجه علمهم بالاخبار من تحققه فان بعضهم يعلمون بها في باب العلم وبعضهم في باب الاجتهاد
وبعضهم في باب الدليل الخاص فكيف يجوز لغيرهم مع ذلك ان يعملوا مع عدم تحقق وجه عندهم
الحكم بعدم التعدي منه الى غيره من الشهرة وغيرها من اسباب الظن مع انه لا دخل للقول الثاني وليس هذا كلام
في حجية ان العمل الدال فيه على الرجوع ان يقع عليه فلا بد من اتفاق الجماعة العلم بالحقيقة التي كان اتفق المجموع
لا على العمل على القطع بالعمل ومرجع هذا الى وجوب احراز الموضوع في الحكم الشرعي على المستفاد من العمل وحينئذ فيه اذا
علم بان بعض المجمعين يعملون بالخبر من حيث علمهم بصدوره بالتواتر او بالقرينة وبعضهم من حيث كونه مظنة الصدور
وقد علم بحجية هذا الظن وبعضهم لا يجد كونه دائما فمن علم بالعمل بالظن المطلق فاذا لم يحصل لنا
العلم بصدوره ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه في دليل خاص وعلمنا او احتمل انه بحجية الظن الخاص المطلق وحينئذ
ان علم من هذه الحجة فلا يجوز لنا العمل بالخبر بتبع المجمعين لان ذلك اخذ بشيء لم يقم دليل على شرعيته فقد
يكون جائزا او واجبا ان الاجماع دعوى اجماعهم على العمل بالاخبار المودعة في الكتب الى كان المراد منه الكتب
الاربعة المشتملة في هذا الزمان فالدعوى غير مسموعة لعدم كون الاجماع حجة اجماعا على تحقيقه لان تاليف الكتب انما حصل
قبل زمن الائمة فيكون المراد منه وجود اتفاق لا حجية في الاطلاق الطائفة وقد عرفت ما فيه في محله وان كان المراد من الاصول
الاربعة ما اجتمع في زمن الائمة عليهم السلام فيرجع ذلك الى التقرير الرابع وقد عرفت ما فيه فرجعه الى الاتيان
المطلوب وبالجملة هذا التقرير في الاجماع لم يعلم ما فيه في اثبات المطلوب بوجه يعتمد عليه على وجه الاستقلال

[illegible] الكلام في [illegible] الاخبار [illegible] الاجماعات [illegible] الخاص والكلام [illegible]
[illegible] الظن [illegible] في اثبات مقالة القائلين باخبار الاحاد [illegible] حاصلها [illegible]
[illegible] الاحاد [illegible] ان يشير الى [illegible] ما تقدم [illegible] الاجماع [illegible] لكون [illegible]
[illegible] وجه [illegible] الاشكال في دلالتها على [illegible] وبيان في [illegible] ذلك في [illegible] الحق [illegible]
[illegible] فنقول اما الاشكال في دلالتها على [illegible] الاجماع [illegible] فلان [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الاجماع [illegible] الاجماع [illegible] الاجماع

القدر المتيقن في معقد الاجماع وعليه يثبت على جميع العلماء ما ورد في اخبارنا اليوم جدا غير كاف في اتمام الحجة فيما
واما الاشكال في دلالة الاخبار فقد عرفت انها على اصناف منها ما ورد في المدح على حفظ الاربعين حديثا بان يقوم بها الحجة فيفهم منها عاما ولا دلالة لذلك على اعتبار خبر الواحد لاحتمال ان يكون حفظ الخبر
محدودا للتبرك والتيمن بحفظ الاربعين من حيث الثواب من حيث هو لا لاجل العمل واحتمال الغير عليه ولكن يبعد هذا
احتمال قوله عليه السلام اذا بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله ومنها ما ورد في المدح على كتابة الحديث
حفظه ونشره والعمل به وهذا ايضا مخدوش بالاحتمال المذكور في البعض كالكتابة والحفظ ونشر دلالته على الزام
العمل الغير لا بالمدح مطلقا ولم يفد العلم لمن بلغه لاحتمال ان يريد الشارع بذلك ان يتداول الرواة احاديثهم
بين الناس لرجاء افادة العلم لمن سمعها فيعمل بها لاجل حصول العلم منها عنده وانه لا يرضى بعمل الغير له من غير
حصول العلم فيصير المدح حقيقة على التسبيب كون احاديثهم متواترة ومنها ما ورد من ان من بلغه ثواب على عمل
فعمله رجاء ذلك اوتيه وان لم يكن كما بلغ وانت خبير بانه لا دلالة له لذلك على الاعتبار من وجه اذ اتيان العمل
لرجاء مطابقة الواقع وحصول الثواب الموعود له ليس في العمل بالخبر في شيء ومنها ما ورد عن النبي والائمة عليهم السلام
بانه كثرت علي الكذابة او الكذابون وليس رجل من الناس يكذب علي رجل فيموت ويخلفه ما هاد بهذا المضمون وفيه انه
لا دل على لزوم الاعتماد على خبر من ليس بهذه الصفة على نحو الصراحة وان كان فيه اشعار عليه نظرا الى ان كثرة الكذب
عليهم لا يكون الا بتقرير طريقة الناس على اعتماد الاخبار التي يروون عنهم بطريق الاحاد فما كان للكذابة ويحتمل
الموضوعة في اخبارهم ولو كان معلوم بالقطعيات والمتواترات لم يمكن لهم ذلك الا نادرا وبالجملة الاحتمال
وعدم الصراحة كاف في رد الاستدلال في المقام حيث يلزم فيه القطع ومنها ما ورد في علاج الاخبار المتعارضة
وقد مر منا ضمن ايراد ما منها انه يعتبر في الخبر صفة تميز بها عن سائر الاخبار بحيث يكون الاصل في
على ان صفة في خبر الواحد الغير العلمي لكان معتبرا عندهم في الجملة ولكنه مجهول عندنا فيجب حمله على الغير المتيقن وقد عرفت
انه غير نافع ومنها ما ورد من الصحيح في خصوص رد المسائل الى الاحاد في الرواية ومع جملة منهم بالتوثيق
وبه كزكريا بن آدم والعمري وابنه وبانه لا يجوز الاخذ بالشبهة لما تضمنت آثار النبوة لما تضمنت والادلة وقال في حق الاول
بهذا يجب ان يرجع الناس عن علمه فيه بانه مأمون على الدين والدنيا وفي حق الثانيين بانهما الثقتان
هذا الجنس الاخر الجنس الثالث ولكن فيه انه يحتمل ان يكون مراد الامام عليه السلام ما في الهم ويريدون الشرط الاول

الفقه

الفقه لا سيما مع ملاحظة ترتيب الامام ايام تخصيصه حيث ان الراوي في امثال المقام يحصل العلم بسماع نقل الاخبار
الذي هو مستند والى السماع والمدرك فيه هو في الغالب ايضا الضرورة حصول العلم بقضاء الامام
بالعمل بقول رجل يوثق الامام وبارجاعه اليه والعلم بعلم بكونه عالما والفقيه فحقه الاثر ان لو وثق المجتهد
رجلا ينقل فتاويه الى المقلد ويرجع اليه في اخذ الفتاوى ان لو ثبت اخباره عن المجتهد العلم عندهم بان هذا
ما افتى به المجتهد صدقه وان كان ملاحظة المتابعة فتوثيق الامام اولا واما الاشكال في دلالة الاية
فقد عرفت تفصيل الكلام فيها فلا حاجة الى الاعادة ثم لو تمت دلالة الاية انما هي من حيث حصول العلم الشرعي
باخبار الحاكم ولكن يثمر ذلك في الفقه كثيرا اذ تصير حجة قول العادل مطلقا حتى في التزكية الا بعد
الدليل على الخروج وانت خبير بحجية قول العدل الواحد في الشهادة ايضا فكل من يعتقد بانه لا اشكال في دلالة
بدرسه ما ذكر ما والحجر من حاضر المقام حيث انه يرى تمامية دلالة الاية ومع ذلك يعتبر لزوم العدلين في التزكية
مستندا الى ذلك بان المراد من الفاسق في الاية هو من ثبت له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم
بانتفائه وهو موقوف على ثبوت العدالة الواقعية فلا يحصل العلم بعدالة الراوي من طرق عملية واقعية
التي يعلم بها عادة ثبوت تلك الصفة فيه او بما يقوم مقام العلم كعدل الشارع وهو الاستفاضة او شهادة العدلين
لكونه على شرطيتها مقام العلم الحقيقي والا يلزم الاكتفاء بتزكية العدل الواحد نظرا الى عموم الاية الدال على حجية
خبر العدل الواحد لان ذلك يؤدي الى لزوم التناقض في مدلول الاية لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي
عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضى منطوق
الاية توقف القبول على العلم بانتفاء صفة الفسق وهذا تناقض فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما يوجب العدالة
واجيب عن ذلك بان المنطوق وان كان يترجح على المفهوم فيجب حمله ولكن المفهوم ربما يكون القول بسبب
المعاضدات الخارجية والمفهوم انما يعتضد بالشهرة وغيرها وانت خبير بورود الايراد على الاستدلال في كلا
من اما الاول فلان الاية اذا دلت على اعتبار خبر العادل فيكون قول العادل في جهة مفهوم الاية حاكما
على ما يفيده منطوقها من اعتبار العلم كحكم بعض الاصول على بعض حيث كان احدهما في الاصل الموضوعية والاخر من
الاصول الحكمية فقول العادل الواحد لما كان يصدق موضوع العدالة شرعا فلا يبقى كون المدرك بالفتح مجهول الحال
يكون معلوم العدالة فلا تعارض بين المنطوق والمفهوم فلا يعتبر وما الثاني فلان مبنى المعقول المعاضدات
وظاهر انه لا يرتفع بالمعاضدات الخارجية اذ الكلام ليس في جهة القوة والضعف بل في جهة كون الحجية طريقية

وابن ذلك من الجواب المذكور ويمكن ان يقال ان الشرط لما كانت في باب الشهادة فرجعت تلك عن عموم ادلة
تعادل ما لزم العدلين في الشهادة وليست في باب الرواية حتى يكتفى فيه بتزكية الواحد ولعل نظر من جعل العلم
الى كونها في باب الرواية حتى يكتفى في اعتبار العدلين بما ذكر والا فان ثبوته في باب الشهادة لم يحتج اليه للكفاية دليل
الشهادة فيه فتدبر ولم يرد عليه ما من الجواب المذكور وهو عدم الاعتبار بما ذكر له فلما من هذا غاية ما يستفاد
في مدلول الادلة التي يستدل بها على اعتبار خبر العادل في الرواية والاخبار والاجماعات وقد
عرفت ان مقتضاها على ما ذكر من الادلة في القدر المتيقن ولكن اعتبار المتيقن والمذكورة مما يرفعه مقتضى
تدقيق النظر في الادلة وما ثبت منها عند التحقيق وان كان يدل الامر الى اثبات خلاف ما اشتهر فلا بد
من تحقيق ذلك حتى يظهر حقيقة الحال ويرتفع غشاوة الاجمال على ما يقتضيه التحقيق فنقول ان
اعتبار السماع والمشافهة في الاخبار المدونة في الكتب الاربعة مما لا يحتاج اليه وذلك لان اعتبارها انما كان
من جهة دس الاخبار الموضوعة فيها في الاخبار التي رواها الرواة واصحاب المؤلفات في كتبهم وبالتعلق
بما اخذه القائلة الكذابة في ذلك الزمان حيث كان يمكنهم ذلك من جهة عدم ضبط الكتب في ذلك الزمان
وقلة نسخها ووقوعها في ايديهم ونحو ذلك ولذا كان هذا الشرط معتبرا في الاخبار التي كانت موجودة بين الرواة
فلما جمعوا الكتب والاصول المتفرقة في الكتب الاربعة مع ما عرضوا على الادلة وميزوا الصحيح من الباطل كما روي
ان الرضا عليه السلام محا ما دسه ابو الخطاب في اخبار ابي جعفر عليه السلام وقال لعن الله ابا الخطاب احدث
الاخبار وهذا الدس والتخليط بحيث لو اختلط خبر واحد لعلم ذلك بمقابلة الخبر الصحيح المعتمد عليه فصار ذلك شرطا مستغنيا
العدم في هذا الزمان وفي اخبار المعتبرة المدونة بايدينا واما اشتراط قبول الاخبار في الخبر كما ذهب اليه المحقق
ونسب الى الشيخ فلا دليل عليه صحيحا الا ان ذلك شرط كان معلوم العدم عند اصحاب الائمة عليهم السلام وذلك صحيح
اليه في الغالب واما الادلة بما ذكر المصنف فهي ما كان المتصف بها اما يا فلا عتبار ما قرر من كثيرة منها
ان منطوق اية النبأ يدل على رد خبر الفاسق وفساد المذهب من اعظم الفسق على ما قال له العلامة في جواب
سؤال ابنه فخر المحققين عن ابان بن عثمان من ان الاقرب عندي عدم قبول رواية الغلو لان ما كفر بالاية
ولا فسق اعظم من عدم الايمان الثاني ان ذلك مما رواه الكشي عن ابان ابا عبد الله عليه السلام
لقول الله تعالى ما رايناه وعلى الاجماع على قبول ما يصح عن الجماعة منهم ابان وهذا انه عليه السلام يكون

الاجماع

لما يدل عليه المذهب المعتبر

الاجماع بعد ذلك واعترض ان دلالة الاية على قبول خبر الفاسق مع التبين تقييد اعتبار خبر فاسد المذهب لكان نفسه
من المذهب اذا اتبين علم من التبين العلم الذي حاله يحصل اليه اذا اتبين ما خوذ من التبيان وهو الظهور وعدم الخفاء والاشتباه
لا يكشف الواقع فلا يكون ذلك العلم قائما مقام الشهادة اشتراط العدالة في الراوي ان اعتبار العلم
واضح من ذلك اشتراط الاسلام والايمان في شرائط قبول الخبر وعليهم الاتفاق عليه والقول بان اشتراط الاسلام
لغوا ولم يكن بين رواة الاخبار احد من الكفار يرد عليه ان الرواة فيهم ومنهم الفرق والاخبار في كونهم معدودين
عداد الكفار ومن فرقة والاركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وقف والمذهب من اعظم الظلم وقبول خبره ركونا اليه
ويؤيد ذلك ايضا الدال الشهيد الثاني في روض كتاب الرجعة على اشتراط العدالة في الراوي من ان الرجعة عقوبة ان الرجعة
الى الفاسق مستضر لكون ايه والفاسق ظالم فيه خذ في النهي عن الركون الى الظالم فيجب من كون الى العدالة شرطا فيه و
منها ما رواه الكشي في تفسير العسكري عليه السلام قوله تعالى ومنهم يسمعون لا يعلمون الكتاب وفرقة مناكر الرواية
ضمن الاخبار وهي رواية عن الرضا عليه السلام منها اثار الصدق وعلى الشيعة منها هذا قوله تعالى ما فيه كان من الفرقة اصحابنا
لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وجه الاستشهاد ان فاسد المذهب
ليس مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فلا يجوز قبول قوله في الرواية والمتوسل الى التقييد بحمل على المتوسل الى
لا فقد الرواية مضافا الى ان نفس الخبر في الجملة مردود في الرواية والمتوسل وفيه في هذا الوجه ما من نظر وجه
ومنها ما ذكره الشيخ في العدة من ان ترك رواية الاسكافي لانه كان عاملا بالقياس وتقريب الدلالة ان
رد روايات مثل الاسكافي الذي كان عاملا بالقياس ورد جميع الفرقة عظيم المنزلة يجوز انه كان عاملا بالقياس
يفيد رد روايات القائلين بالقياس من العامة الفاسدين المذهب بالطريق الاولى ومنها ما ترى
من قول اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا يتامون في قبول روايات ارباب المذاهب الفاسدة والعمل بكتبهم
من الفقهية والواقفية وغيرهم حيث سئلوا العسكري عن كتب بني فضال فقالوا ما نعمل بكتبهم وبرواياتهم
منها ما ذكره سئلوا عن الشيخ ابي القاسم حسين بن روح وكيل الناحية المقدسة عن كتب الشلمغاني
لانه عن المذهب وما اختاره مذهب الحلول فان ذلك يدل على ان عملهم كان بروايات العدل الامامي ولم يكن العمل
بروايات غيره معروفا عليهم فان قلت ان امر الامام في جوابهم بالرد فذهب بالرد والترك عاما واذا كذا قول الشيخ
المذكور في جوابهم كما يدل على جواز العمل بروايتهم قلت لا بد من تعليل ذلك لا يدل على الامام وكذا الشيخ المذكور

كان الظن في حقه بل يعلم الاجمالية ثم ان الاقوال بشرط الاستناد من الامام بان رواياتهم الموجودة في كتبهم
كان حقا ومطابقا للواقع او لعلة كان من جهة انهم رووها حال استقامتهم كان اشتراط العدالة في حال
الرواية لا يجدي بتلك الصورة ولم افرق بين الرواية والرأي فلا يرد من على الجواب على احد الوجهين فانه
لو حملناه على ان المراد منه الاخذ بما رووا اعظم مما في الكتب وغيره مما يروونه حال استقامتهم
في زمان عدم استقامتهم لكان ذلك على جواب الشيخ في خصوص الشيخ في منافاة لعموم الاجماع على اشتراط
الاسلام لان الخلو بخروج صاحبه عن حكم الاسلام فلا يصح قياس قوله بقول الامام حيث قال اقول فيه
فان له المسكوت في خصوص كتب من فضل مع كونهم من الواقفة وفي عكس الاسلام لثبوت الفرق بينهما من جهة
الحجية مع ان حمل كون قوله بنيا على السماع من الامام مستلزم لحمل قول الامام على خلاف الاجماع ولا دليل له فائدة
ما ذكرنا وقد اشرنا اليه فيما قبل ايضا ومنها ما ورد في اخذ معالم الدين من غير شيعتهم ومنها رواية ابي كهف
سعد بن عبد الله روايات ابراهيم بن عبد الحميد حيث قال اني لم ادعه الا لقول الرضا ولم يرد عنه شيئا وهذا لا يدل
كونه واقفيا او غلطي والا لزوم عدم هذا ولكن يمكن تقييد ان العمل بالاخبار ما يصير فيما كان راويه عدلا اماميا
او ما ذكر من الاخبار من غير صحاح الاجماعية لما صحتها بما هو اقوى منها في الاعتبار اما اية النبأ اي التثبت وهو ابهام على فرض
الدلالة فنقول فيها ان دلالتها على اعتبار خبر الثقة المطلق على فرض كونه مبينا او غيره الذي هو الحق انما تنافيا
اوضح من دلالتها على غيره اذ على التبيين فيها على العلم من حيث العدم العلم بقول العادل ايضا لان جهاره من حيث هو
غير موجب للعلم فلا يجدي مع ان لفظ التبيين غير ظاهر في العلم الاعم الجامع بينه وبين الظن الذي لا يشترط عدم
عدم العقلاء فانه يصدق التبيين والظهور عند جماعة على الظاهر من جميع موارده العرفية مع ان التبيين في الاية مقرون
بعدم الجهالة وبعدم الندامة ومع ما ذكرنا الذي يعبر عنه بالوثوق والاطمئنان لا يصدق كون العمل جهالة
ولا يترتب الندامة عند العقلاء وقد اشرنا على طريق ما ذكرنا الا ما يزيد من ذلك بتصريره وبالجملة الظاهر حمل التبيين
فيها على العلم الاعم فاذا كان قول الفاسق مع التبيين الوثوق معتبرا فالعبرة بالوثوق حقيقة اذ لا عبرة بقول
الفاسق من حيث هو فاذا كان الوثوق فلا تفاوت بين حصوله من قول العادل ظاهرا
الشاهد فيه غالبا او من قول غيره ممن يحصل بقول مذهب الامامية او من شيء غير ذلك ومن ضم ان التمسك في

دلالة

دلالة الاية بين العادل والثقة فلا يصح مقصود التحقيق اذ الحكم بدخول الاول مستلزم للحكم بدخول الثاني
ظاهرا الحق وهذا الذي ذكرناه من جهة منطوق الاية من جملة القرائن والدلالة على اعتبار خبر الثقة ومن جملة
القرائن ايضا ما ورد من الاخبار المتضافرة بل المتواترة الدالة على اعتبار خبر الثقة مطلقا وتلك الاخبار
على اصناف فصنف منها يدل على اعتبار خبر الصادق وهو اثنان وصنف يدل على اعتبار خبر الثقة وهو سبعة
عشر من خبر الكوفي في خصوص الكرباس ادم والعمريان وغيرهما بانه الثقة المأمون عليه الدين والدنيا وانه
الثقة الذي وضع دلالة ما ورد عن الصادق عليه السلام قال لا عذر لاحد من شيعتنا في شك فيما يرويه عنا ثقاتنا و
هذا النوع من الاخبار كثيرة جدا وجملة منها موثوق بالصدور وكثير منها ويدل ان القطع حاصل بصدور قدر
مشترك منها من الامام وتواتره وان لم يكن كل واحد منها متواترا فنقول ان الظاهر من الثقة الذي يطلق
في قوله ويسكن اليه ظاهرا مقتضى معناه العرفي الذي يحمل عليه فان حمله على العدل الامامي الذي هو المطلوب
حادث عند الظاهر وقد عدا ولا ما هو ان العلم بصدوره بعضها من الخصوص كاف في المطلوب وان
كان اثباته من الخطة والدلالة الظاهرية لما ثبت من حجية الظواهر عند الاصول وصنف دل على قبول ما رويه
من فضائل وغيرها من فرق الشيعة والقول بان امر الامام بقبول ما رووه هو لعلة كان من جهة مطابقة رواياتهم
الموجودة في كتبهم للواقع وكونها حقا في نفس الامر مرفوع بعيد ذلك اولا وثانيا ان الظاهر من قوله خذوا
ما رووا ودروا ما رأوا العموم لما في الكتب وغيره لعدم تقييد الجواب بالدول والعبرة بعموم الجواب مع استقلاله
لا بخصوص المورد فان قلت فالقول فيما دل من الاخبار على عدم جواز اخذ معالم الدين من غير الشيعة قلت
هذا خبر واحد لا يقاوم تلك الاخبار الكثيرة ومع ذلك فمورد النهي هو اخذ معالم الدين وهو ظاهر في اخذ
الضرورة والاستقلال على ان المراد من الاخبار لا الرواية فقط ولا ريب ان شرط الدول هو الامامية فخلاف الثاني
والاخذ منافية فان قلت انكم قد قلتم مورد المنقول واشباهه الرواية ايضا قلت ذلك حق ولكن يجيب عنه ان
بان اشتراط كون في الشيعة شرطا ثبت في عنوان كل شامل لكل واحد من الفردين وكل ما هو شرط في عنوان
لا يستلزم ان يكون شرطا في كل واحد من افراده اذ لعل هذا الشرط ثبت فيه من قبل العقل او غيره وان هو
الذي يحمل النزاع ويدل عليه ثبوت هذا الاشتراط في اخذ العموم من الشارع فيظن كونه ثابتا في قبله ولا يدخل
في اخذ الرواية من حيث هو فانيا على بان الحكم في اكثر محل بالكتابة فيتحقق بالتقاء وفي تفصيل ذلك في مقامه

ومصنف يدل على ان لهم اوعية من كتب غير شيعتهم يسمّيها بوعية يطلبه فاعلموهم بالحكم وامروا شيعتهم
باخذها الحكم بهم بحر التصفية والتنقيح وما ورد في تفسير قوله فلا ورب قلة حيث لا يكتب بان ضعفاء
الشيعة الذين لا يقدرون الوصول الى حضرتهم من جهة قلة الموت فيفتى الاحد منهم بعض من له منزلة الوصول
ويأخذون الاخبار والعلم منهم ويوصلونه الى الاحد الضعفاء فيعملون بها ولا يضيعه او لكن وجهة
المضايقين اخبار ليس بحجة بين دلت على جواز العمل بقول غير العدل الامامي الحق والفاسق الامامي وغيره
ومن جملة القرائن على ما ذكرنا هو ان العلوم من طريق اصحاب الائمة هو عدم رعاية هذا الشرط وهو كونه عدلا امامياً
في اخذ الروايات والعمل بها على ما اعترفوا بكتبهم فمن ذلك يكون الراوي ثقة يكفي الاخذ به وان كان
من غير الشيعة والذي يكشف عن ذلك هو ثبوت الطريقة المستمرة بين الناس على اخذ بقول الثقة كرجوع العلمين
الى ناقلي الفتوى والمجتهدين ورجوع الزوجة الى الزوج في مسائل حيضها وسائر احكامها وعلى هذا وعلى هذا
الاجماع على اعتبار اخبار لم يكن صحيح رواتها عدلا امامياً مثل وعلى الشيخ الاجماع على العمل بالاخبار
الموجودة في الكتب خلفاً عن سلف ولا ريب في ان في رواتها الامامي وغيره واوضح منه دعوى الاجماع
على قبول خبر المتحرز عن القذف ومثل دعوى المحقق اجماعهم على قبول الخبر المقبول عند الاصحاب بل ان
الخبر صحيح بالاصطلاح ام لا قال فرد من اعتبر فيه الصحة بان قصر العمل على خبر الصحيح اصطلاحاً فهو من قبيح في
المذهب وارادوا منه بان المذهب لا استقر على العمل بغير الصحيح المذكور ايضاً ما قبله الاصحاب من قبول الصحيح
وغيره فقصر العمل فيه قبيح وانكار ما ثبت في المذهب جوازه وهذا ترى يتأمل الى المتعدي من
الاوائل الى غيره وان كان في الكتاب بما قبله الاصحاب نظر [illegible] ومثل دعوى بعضهم الاجماع على
قبول مراسيل بعض الرواة كابن ابي عمير وغيره مع انها لا تشمل من غير امامي يقينا مضافاً الى تعليلهم بان
المعلوم من حاله انه لا يرسل الا عن ثقة فعلم من حالهم ان الوثوق كاف في الرواية ومثل دعوى الكشي والشيخ
والعلامة والبهائي والمحقق الداماد الاجماع على تصحيح ما يصح عن الجماعة الثمانية عشر او اربع ان فيهم
غير الامامي كالفطحي وعبد الله بن بكير ومثل دعوى الشيخ الاجماع على روايات السكوني وغيره من جماعة من الفطحية
والواقفية كابن فضال وغيرهم مما هو مذكور في العدة وان العمل انه يظهر من جماعة انه كله يتقرر العمل على روايات

الموثقين

الموثقين من زمان الصحابة الى الزمن المتأخر ومن جملة القرائن استشهاد القول بان الخبر الضعيف
يكون ضعفه منجبراً بعمل الاصحاب بل يكفي اعتبار الاجماع عليه اذ ليس المخالف فيه الا نفر يسير معروفون
بالاسم والنسب وهم الاربع والشهيد الثاني وصاحب المعالم والمدارك والذي يدل عليه ما قاله الشهيد
الثاني في مرضع بان الشهرة جابرة على ما عرفوا وظاهر ان مخالفة هؤلاء الاربعة في دعوى الاجماع ومن جملة القرائن
ما ذكره شيخنا البهائي في شرح الشمسية بان الصحيح عند القدماء غير الصحيح على مصطلح المتأخرين فان الصحيح
عند القدماء هو عبارة عن اقتران الخبر بقرائن صدق المضمون وان لم يكن رواته عدلا امامياً
ومصطلح المتأخرين فيه على ما كان رواته عدلا امامياً قال وقول من سلك هذا المسلك بالاعتماد
ومن جملة القرائن ما ذكره علماء الرجال في كتبهم الرجالية من تقسيمهم الرواة الى الثقة وغيره ومن الظاهر
ان المراد بالثقة هو ما يسكن اليه النفس وحمله على الاول الامامي خلاف الظاهر وان حمله انه يفيد
العلم بملاحظة ما ذكر ناكله من القرائن والشواهد سيما الاخبار ان ما يجب متابعته في الاخبار هو خبر الثقة سواء
كان امامياً او غيره وسواء كان عادلاً او فاسقاً وسواء كان الوثوق من قوله وجبارته بنفسه او حاصلاً من
قرينة اخرى اذا تحقق ذلك فيجب التنبيه على امور الاول ان المعتبر هو الوثوق النوعي بمعنى الاكتفاء
بخبر الثقة الذي يفيد قوله الوثوق بالنوع وان لم يفيد في خصوص شخص هذا الخبر او الشخص بعض حصول الوثوق في
شخص هذا الخبر ايضاً وجهان من ان ظاهر الاخبار المذكورة هو اعتبار خبر الثقة مطلقاً من غير اعتبار شرط فرد
من ان الاطلاق ورد مورد الغالب وان الغالب حصول الوثوق فحمله على غيره يعتبر الاطلاق سيما ان
اعتبار وصف الثقة في الراوي انما هو من جهة كشفه عن الواقع وليس هذا اشتمل صفة العدالة التي تعتبر فيها جهة
الموضوعية في عدم صفة جهة الكشف عن الواقع الذي هو المدار في اعتباره فعلى هذا يصح حصول الوثوق من قوله
مانع من شهرة او اجماع منقول او استقراء او تخمين فلا يجوز الاقتصار على قوله وعلى هذا ترك العلماء العمل باخبار الكتب
المعروفة عند الاصحاب وان كان صحيحاً ثم اذا كان المعتبر هو الوثوق النوعي فهل يجوز العدول من خبر الثقة الى خبر غير
الثقة كالفاسق اذا افاد قوله الوثوق مثلاً افاده خبر الثقة ام لا وجهان مثل ما هو ظاهر الاستبصار
من الاولة ومن خبر الثقة وفي ان المدار هو الوثوق وحصول الاطمئنان فيه بين حصل من خبر الثقة ومن غيره
سيما بملاحظة ما بيان علم الائمة المعصومين في قوله في خصوص العمريين انهما ثقتان وفي خصوص زكريا بانه لا يرون
على العمري وابنه فيه ما يكفي الاكتفاء حيث اذا فرض ان صفة الوثوق راجحة الى كاشفية الخبر لا الى الراوي نفسه

كالعدالة حتى يتوقف في تسريته حكمه على سائر الثقات ولا يتعدى في خبره الى مطلق الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان
فتعود تتمة ما نحن فيه فنقول ان يقال فان خبر ما يفيد الوثوق والاقوى هو الثاني ويظهر ان عليه
مدار عمل العلماء ايضا فانهم لا يزالون يعملون باخبار الضعاف اذا احتف الوثوق منها بالقرائن الخارجية
وقيام الشهرة وغيرها من اسباب الوثوق على طبقها ثم اذا كان المدار على حصول الوثوق من مطلق الخبر فهل يجوز
التعدي منه الى مطلق الوثوق الحاصل من اي سبب كان من الشهرة المجردة والاستقراء والاجماع المنقول وغيرها من
القياس ام لا بل يجب الاقتصار على الخبر وعدم التعدي منه الى غيره وجهان من ان مقتضى تسريته حكم الخبر الى غيره
هو الاول ومن ان ملاحظة طريقة العلماء التي هي الاقتصار على الخبر وعدم التعدي منه الى الشهرة وغيرها
ان افادت الوثوق يوجب حصول الظن بالتفرقة بين الخبر وغيره وان افاد كل واحد منهما الوثوق
والثاني اقوى فيه فلا يتعدى اذ اللازم في تسريته الحكم في الفقه هو العلم بعدم مانع عن ثبوت الحكم في الفرع الذي يريد
فيه تطبيق حكم الاصل وهذا يقتضي الجزم بحجية مرضوعية في الخبر وقد عرفت ان اعتبار خبر الثقة انما هو من جهة ملاحظة
جهة الكاشفية فيه عن الواقع وكشف الامر وليس الخبر من حيث هو دليل للقول الثقة من حيث هو مدلول في ذلك
فيشكل الامر في ذلك من جهة استلزامه رفع اليد عن مقتضى الدليل او الخروج عن طريقة الاصحاب فلا يستبعد
مراعاة عظيمة ومراعاة طريقة الاحتياط او التوقف عن الفتوى على طبق ما افاد الوثوق وعدم مخالفته بالفتوى
على خلافه ايضا فان صاحب المدارك لا يقدم على الخروج عن مقتضى الشهرة القائمة بين الاصحاب على الحكم مع
وجود خبر صحيح كان على العمل عليه لولا الشهرة في المسئلة فانه يتوقف ويتعذر بان الخروج عن مقتضى الدليل مشكل
ومخالفة الاصحاب اشكل ولا يرتاب في ذلك ان الشهرة المجردة لو افادت الوثوق على وجود خبر في المسئلة دل
دلالته وكشفت عن ذلك فهذا خارج عن الكلام اذ الكلام في اعتبار ما ح لان المعلوم بالاجمال لا المعلوم
بالتفصيل على هذا التقدير في السهل الخطب فتأمل ولو لم يكشف عن الدلالة مع كشفه عن نفس الدليل يعني انه
انما افتوا به عن دليل وخبر اطلعوا عليه مع احتمال دلالته على خلاف ما افتوا به فلا يعتبر الشهرة ح لقيام عدم
حصول الوثوق منها بالحكم واما ان كشفت عن الحكم الواقعي مستقلا فيجوز ان يكشف عن الدليل ودلالته مع
حصول الوثوق منها بالحكم فهذا هو محل الكلام والاشكال فلا تغفل الثاني انه قد عرفت مما ذكرنا ان
الظاهر من العلماء اطباقهم على العمل بمطلق الثقة في الاحكام الفقهية حتى في مرضوعات تلك الاحكام

ام لا الذي يظهر من كلام صاحب المدارك والاول فانه قال في بحث ما يتحقق التجنس ما هو قول
العدل الواحد في هذا المقام لا يكفي في قبوله للاذكر هذا التقييد الخفيف بين الدلالة على الاخبار على افادة قول العلم
منها ما رواه الشيخ عن اسحق بن عمار قال سئلته عن رجل كانت له عندي دنانير ولكن مريضا فقال ان حدثت
في حدث فاعط فلانا عشرين دينارا واعط بقية الدنانير فمات ولم اشهد موته فاتى رجل مسلم صادق فقال
لي لقد امره ان اقول لك اعط الدنانير التي امرتك ان ترضها الى اخر فتصدق منها بعشرة دنانير فسمها
بين المسلمين ولم يعلم انه ان عندي شيئا فقال تصدق بعشرة دنانير منها كما قال وفيه دلالة على جواز الاخذ
بقول الثقة وما رواه في التهذيب وفي من ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام في حديث قال
فيه ان الوكيل اذا وكل ثم قام عن المجلس فامره ماض امره والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه
او يشافه العزل عن الوكالة والاصحاب قد صرحوا في هذه المسئلة بانه لا ينعزل الوكيل الا مع العلم ومن يعلم ان العلم
اخبار الثقة في سلك المثبتات الموجبة للعلم ظاهره في انه مثله في افادة العلم المشترط في المسئلة ونحو ذلك من الاخبار
الدالة على جواز دخول الامة بغير استبراء اذا كان البائع عدلا ثقة اخبر بالاستبراء والاخبار الدالة على الاكتفاء في دخول
الوقت بالشهرة وطريقة العلم على ان الثقة الاخير انك من المواضع التي يقف عليها المتتبع وبذلك يظهر قوة القول
المذكور لما قدمنا الاشارة اليه وان يخلط هذه الادلة بمال حساب الحق وتوجيه ملاحظة طريقة الشارع مع علماء
القواعد الكلية بمبان جزئيات الموارد كما في خصوص دليل الشبهة المصورة فان الوجود في البلد اثنان او
ثلثة خبر صحيح في موارد مخصوصة ومع ذلك جعلوها قاعدة كلية معلومة عندهم وتوجيه الصدق اي انباء المعصوم بان
قيمت ومنطوق على التحقيق من محل البيان على الحق الاعم فيفيد قبول قول العاشق مع البينة اعم من ان يكون
في المرضوعات او الاحكام فكذلك قول العادل لاشتراك الوثوق وكون الموارد عليه سيما موارد الاثر في الاحكام
وتوجيه ايضا دلالة الجملة المنصوصة في قبول اخبار الثقة على تسريته الحكم وقبول قوله في جميع المقامات اعم من الاحكام
والموضوعات وتوجيه ايضا انه من المستبعد قبول الثقة في الاحكام الكلية وفي احكام القصاص والديات
والدماء والفروج والاموال من الزكوة والخمس وسائر الحقوق والضمانات ولا يقبل قوله في الموضوعات الجزئية
وكون الزانية والطاهرة وتوجيه ايضا حكمهم بجريان الاستصحاب على اخبار الكليني مع ان دلالة اخبار سعيد
في موارد خاصة وهذا هو قبيل الاخر الاول ايضا وفاق ومن الى هذا القول من حيث كشف الخطاء فانه قال المختصر

القاعدة الشريفة ان قبول قول العادل مطلقا فرع عدم التهاتر حيث يدور فيها فرعان بل يدور الى فقد الاتباع
وهذا القول قوي ولكن الخروج عن طريقة الاصحاب وعدم العمل بخبر العادل في الاحكام يوجب الوقوع في مشكلات
الامر الثالث ان خبر الثقة انما اخذنا حجيته لعموم ادلة الثقة فاما عليك فهذه بما في اتمام الفقه
ليثبت مقتضاه الظن الخاص ولا يتعدى منه الى غيره ام لا بل هي غير كافية في اتمامه فوجوده كعدمه في الاحكام
الا العمل بالظن المطلق فنقول ان تحقيق المقام في ذلك وان كان موكولا الى نظر الراسخين في الفقه والفقيه
المتتبع في موارده ومسائله والاخبار الواردة فيها وليس في ذلك مما يتحقق الا بالدليل والبرهان ولكنا نتعرض
لبيان ما يحصل لنا من التتبع في اخبار تلك الابواب لعله يفيد فائدة في هذا المقام فنقول ان الظاهر من ملاحظة
الاخبار الكثيرة خبر الثقة في ابواب الفقه ولنا عليها ذكرنا شواهد منها كثرة الاخبار الواردة في الابواب الفقهية
في موارد لم يظهر فيه خبر الثقة الطاهرة وذلك دليل الوثوق بضبطها الكافي ومنها غاية تنزل الجهد
من ارباب الكتب في تنقيح الاخبار وتصحيحها وضبطها مع عدم منها وما هي حجة ومعلوم عندهم كيف كان
يجوز اعتمادهم عليه بالنسبة وبين استنادهم سيما كتاب من لا يحضره الفقيه فانه قد ذكر في اول كتابه ما يدل عليه
مضافا الى دعوى المرتضى معلومية اكثر الاخبار ولا ريب انه على تلك ليست الا تلك الاخبار المودعة
في الكتب الاربعة ومنها ملاحظة اوصاف الرجال في الكتب الرجالية فان من لاحظها وتتبع آثارهم
وما ذكروه في حقهم ومدحهم بعظم الشان وجلالة القدر علم ان اكثر تلك الاخبار مما يوثق بصدورها و
ان كان بعض رواتها ضعيفا او مجهولا ومنها استفاضة الاخبار وتعددها في مسئلة واحدة فانها موجبة
للوثوق بصدورها وصحتها وان كان في رواتها ضعيفا ومنها تكرر الخبر ونقله في الكتب الاربعة صحيحا او
في ثلثة او في اثنين منها فانه مفيد للوثوق بصدوره ومنها كون رواته مشهورة ومنها كون العمل بمضمونه
مشهورا بين العلماء ومنها تعاضده بالاجماع المنقول سيما الاجماعات المنقولة ومنها تحقق الشهرة وعدم
ظهور الخلاف وظهور الاتفاق من العلماء على طبقه ومنها تواتر اخبار السنة الفقهاء وتبعه في كثير منهم
الفقهية في مقام الاستدلال بالفروع الشرعية هذا مع ما قد عرفت سابقا من عدم الفرق في وجوب
العمل بالاخبار المرافقة للاصول الجلية والقواعد الشرعية المحلولة والكتاب والسنة المتواترة المقطوعة وما ورد
في مقام بيان المبينات الشرعية وما دل عليها في الكتاب والكرامة وغيرها من الاحاديث والتحقيقات
واما الخلاف في الاخبار الدالة على الرجوع في الحكم من غير الاحكام المذكورة فلعل كثرة الاجماع على كيفية الرجوع

بجميعها

بجميعها هذا تمام الكلام في الادلة الثلثة من الكتاب والسنة والاجماع بقي الكلام في الدليل الرابع الذي استدل به
على حجية خبر الواحد وهو العقل والدليل العقلي بوجهين احدهما على وجه يقتضي حجية مطلق الظن فيثبت حجية الظن
الخبري ايضا في ضمنه وايضا الوجه وثانيهما على وجه يقتضي حجية الظن الخبري بخصوصه فلا يتعدى منه الى غيره وكلامنا
الان في الوجه الثاني اما الاول فنقول ان الاستدلال بالعقل على حجية خصوص الخبر من وجوه الاول انه لا تاملا
لا شبهة في ان اغلب الاخبار المتداولة المودعة في الكتب المعتبرة المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام ان لم نقل
جميعها مقطوع الصدور عنهم والدليل على قطعية صدور اغلب منها كثيرة فان هذه الاخبار هي التي وصلت
الينا بابيه عن السلف الصالحين والمشايخ الروحانيين الكاملين والرواة العدول المرتضين مع مراتب تنزل الجهد
في تتبع الاخبار وتصحيحها وتدوينها وتنقيحها وتنقيحها غاية البذل ونهاية الاجتهاد بحيث التزم مراكز المعتبرة
تجرعوا مرارات السهر وغابوا عن الاوطان وهاجروا الاهل والاخوان وتسنموا في ذلك الدولة والعلماء
وانفقوا عليه من الاموال كما روي في حق ابي البصير عن الصادق عليه السلام والحديث نزلت ابيه بالمدينة
ثمانية الف دينار وثلاثة دار لها مسجد بين ناحية ومقابر وقار جدة من الناس وقد نقلوا هذه الاحاديث
في مثل ثلثمائة سنة كما في الحدائق ولم يكن في البين واحد منها الا ادعى السماع حدا من وقوع الدس في الكتب
المؤلفة في ذلك من اصحاب الائمة عليهم السلام لما عرفوا من دس الكذابة الاخبار المصنوعة في كتب الرواة عنهم
الامام عليهم السلام كما يظهر من الروايات الكثيرة منها انه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا ابي الحسن الرضا عليه السلام
في اصحاب الباقر والصادق عليهما السلام فانكر منها احاديث كثيرة ان يكون من احاديث ابي عبد الله وقال ان ابا الخطاب
كذب على ابي عبد الله وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله
ومنها ما عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله يقول كان المغيرة بن سعيد لعنه الله يتعمد الكذب على ابي واخذ
كتب اصحابه وكان اصحابه المقربون باصحاب ابي ياخذون الكتب من اصحاب ابي فيدفعونها الى المغيرة
لعنه الله فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها الى ابي عبد الله الحديث وصيرها من الاحاديث ومع
هذه التنبيهات الكثيرة معلوم ان اصحاب الحديث يقولون غاية الاهتمام في حفظ الاخبار عن اختلاط
الاخبار المدسوسة وتصفيتها منها فلما ان تلك الاخبار التي امروا بكتبها ونشرها كانت اساس الدين
وقوام الشريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله ولذا قال الامام في شان جماعة من الرواة لولا هؤلاء لاندرست

آثار النبوة وهذا الذي ذكره هو كان السيرة غاية دقتهم في اخذ الروايات وعدم اكتفائهم فيه الا بالسماع
ممن يثقون به من الذين لا يتطرق في حقهم احتمال القدح والاتهام من جهة العمل بالقياس وعدم
المبالاة في اخذ الاخبار من الضعفاء والاعتماد على المراسيل ونحو ذلك فانهم لم يعملوا بروايات
الاسكافي والبرقي ومجاهد اخرى لاجل ذلك علم ~~تقليدهما~~ وقد مرت اخبار دالة على هذا المطلب
مع ان الطريقة المستمرة بين ارباب الكتب والتاليف جارية على ايداع ما صح من المطالب فيها
حتى ان اهل التواريخ لا يثبتون في كتبهم الا ما صح عندهم مع عدم استلزام ثبت غيره ضرراً دينياً
ولا دنيوياً فكيف باصحاب الحديث الذين كتبهم مدار قوام الدين والمرجع في الاحكام الشرعية
في الازمنة المتاخرة حيث علموا ذلك بامر الامام بضبط الاخبار في الكتب معللاً بانه يأتي زمان هرج
لا يأنسون فيه الا بكتبهم مضافاً الى شهادة اصحاب الكتب كالصدوق بصحة ما اودعوه فيها كما ان الطوسي
ذكر في ديباجة الكافي بكون كتابه مرجعاً لجميع من يأتي بعد ذلك والصدوق ذكر في اول كتابه بانه ليس
كمثل سائر المؤلفين فانه ما اودع في كتابه الا ما يفتي به وهو حجة بينه وبين ربه عليه فظهر مما ذكرناه
ان ما علم اجمالاً من الاخبار الكثيرة من وجود الكذابين ودس الاخبار الموضوعة بين روايات الائمة فانما
كان هو قبل مقابلة الاخبار وتدوين علم الحديث والرجال بين اصحاب الائمة وتنقيحها وتصحيحها مع
غاية الاهتمام واما في زماننا اعني بعد تنقيح فلا يعلم بل ولا يظن بوجود خبر بين الاخبار ليس هو من الامام
بل المظنون عند المنصف المتتبع لآثار الماضين هو كون جميعها اعني جميع تلك الاخبار المدونة والكتب
المعتبرة من الامام فلا يلزم بالعمل بجميعها على النحو المتعارف العلم بالمخالفة القطعية وان كان لا يمكن
سد طريق الاحتمال الا انه غير مضر في هذا المجال ولا يخفى ان هذا العلم الاجمالي انما هو في متعلق
الاحكام الوجوبية والتحريمية المخالفة للاصول الموجودة من القرائن ما ذكرناه سابقاً والا فالعلم بوجود
مطلق الصادر لا ينفع لاحتمال كونه ضمن ما لا كلام في العمل به مما ذكر فلا يتم المقدمة فاذا ثبت العلم الا
اجمالاً بوجود الاخبار الصادرة فيحكم العقل من باب الشبهة المحصورة العمل بجميع الروايات والاحتياط فيها
وعلى تقدير حصول الهرج في الاحتياط الكلي وعدم وجوده او عدم امكانه فيتعين الاحتياط الجزئي وهو العمل
بكل خبر مظنون الصدور لان تحصيل الواقع الذي يجب العمل به اذا لم يمكن على وجه العلم فيتعين المصير الى الظن في تعيينه
توصلاً الى العمل بالاخبار الصادرة المعلومة الصدور اجمالاً والجواب عنه انه بعد تسليم المقدمات من
حصول العلم الاجمالي بغلبة الاخبار وان مقتضى القاعدة هو المصير الى الظن عند عدم امكان العلم

لا يخفى

لا يخفى تنبيه العمل بالظن بضرر وحجية خبر الواحد على ما يقول به ارباب الظنون الخاصة وذلك اما اولاً فلان العلم
الاجمالي كما هو ثابت بين الاخبار كذلك هو ثابت بين الامارات الظنية الاخر من الشهرة والاجماع
الاجماع المنقول والاستقراء والظهور الاتفاق وغيرها ايضاً وان لم يكن على طريق ملاحظتها واستنباطها
مع قطع النظر عن وجود الاخبار بل وان فرض خلو من تلك الامارات ما هو حالية من الخبر فان هذا القسم منها
كثيرة كما لا يخفى على المتتبع في موارد الفقه بل نقول انه لو كان هناك عشر شهرات يحصل لنا العلم بمطابقة
مورد واحد منها للواقع وكونها حقاً في نفس الامر وان لم يكن على طبق خبر فكيف بتلك الامارات الكثيرة
التي يكاد ويتجاوز حد الاحصاء والسر في ذلك انا نعلم اجمالاً بصدور احكام كثيرة من الائمة الظاهرة هي موجودة
في ضمن جميع تلك الامارات المفيدة العلم سواء كانت خبراً او شهرة او غيرها ولا مدخل للخبر بخصوصه فان المحتوظ
فيه ليس الا جهة الكاشفية من الواقع وليس اعتباره على جهة الموضوعية فالمعلوم اجمالاً الصحيح هو تلك
الاحكام النفس الامرية فاذا كان الامر بهذه المثابة فيكون مقتضى الدليل المذكور هو متابعة الظن المتعلق
بتلك الاحكام الواقعية سواء كان طريقه الخبر او غيره من الامارات وذلك هو لازم القول بالظن المطلق لا الظن
الخاص فان قلت انا لا نقول بكون الاخبار معتبرة من باب الموضوعية ونسلم ان منشأ العلم هو صدور الاحكام
الكثيرة من الشارع الا انا نقول ان ما نعلم اجمالاً صدوره منه انما هو في ضمن هذه الاخبار فلا نعلم
الاجمالي في غيرها من الامارات المخالفة للاصول بل هو منحصر فيها وفي غيرها مقتضى الاصل
الحكمة عند الشك في التكليف قلت ان وجود العلم الاجمالي في ضمن الاخبار مما لا تامل فيه ولكن لا تامل ايضاً في وجوده
بين جميع الامارات الاخبار وغيرها من الامارات الموجودة من اخبار المخالفة للاصول المفيدة للظن بصدورها من
الامام وليست هذه الامارات خارجة من اطراف العلم الاجمالي الحاصل في البين حتى يكون العلم الاجمالي مستند
الى بعض البين وهو الخبر ولذا لو فرضنا الاخبار وقطعنا النظر عن جملة منها كاخبار الدباء وبعض الاخبار الغير
وضمنا الى الاباة سائر الامارات المذكورة لكان العلم الاجمالي حاله والسر في ذلك منشأ العلم الاجمالي هو كثرة
لا نفس الخبر من حيث هو ولكن اقول ان العلم الاجمالي الحاصل في اغلب الابواب بل في كل باب كاخبار باب الصلوة والزكاة
والنكاح والديات والميراث بملاحظة كل واحدة على حيالها كان العلم الاجمالي موجود بين الامارات الاخر القسم
مستقلة فزال طائفة لا يوجب زوال العلم الاجمالي لا يبقى الا عشرة او خمسة ونحوها في بحث متابعة العلم الا
جملاً واخرى من مقتضاه بالعمل بكل ما يظن بصدوره من العموم سواء كان بواسطة الخبر او غيره من الامارات الظنية
واما ثانياً فلا سلم انحصار اطراف العلم الاجمالي في الاخبار بقول ان ذلك غير واضح ايضاً اذ النسبة
بين مؤدى الدليل المذكور وبين المطلوب عموم من وجه وذلك لان المراد هو حجية جميع الاخبار المظنونة

الصدور ومقتضى الدليل هو العمل بكل خبر ظن بكون مضمونه حقا وموافقا لما حكم به الشارع في نفس الامر
سواء كان صدوره ايضا مظنونا ام لا كما اذا حصل الظن بحكم الخبر بعونة الشهرة او الاستقراء ونحوهما
اعني شهرة ثبوت الحكم من قبل الشارع دون شهرة صدور الخبر مع ان المطلوب وهو الذي يقتضيه القول
بالظن الخاص هو حجية الخبر المظنون الصدور والحكم فاذا كان بين الدليل والمطلوب عموم من وجه فلا بد من عدم التعدي
من مورد اجتماعهما لعدم نهوضه على اثبات مورد الافتراق من جانب المطلوب وهو هنا الخبر المظنون
الحكم الصدور غير مظنون الحكم والسر في ان المطلوب هو العمل بكل خبر مظنون الحكم علم هو ما عرفت من ان
الموجب للعمل بالاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام هو العلم بصدور احكام منهم متعلقة بالتكاليف اجمالا وليس في نفس
الخبر ما يوجب العمل به من حيث هو خبر بل اعتباره انما هو من باب الكاشفية عن تلك الاحكام الواقعية
كما ان العمل بالسنة المكشوفة بالخبر او المحصلة بالظن والتواتر ايضا من هذا الباب فالنظر مقصور
على تلك الاحكام وبعد فقد العلم بها تفصيلا يجب المصير الى الظن القائم مقامه المتعلق بنفس تلك الاحكام
سواء كان ما دل عليها من الخبر مظنون الصدور ايضا ام لا وهذا جليّ لظن الصدور في المقام الا على
اعتبار تقدير اعتبارها من باب الموضوعية مع انها غير ثابتة بل وغير مظنونة فيها فان قلت لا نسلم كون
النسبة بينهما عموما من وجه بل النسبة هو التساوي وذلك لان المراد بالخبر المظنون الصدور اما من
ان يكون مظنون الصدور بنفسه او بالمرادفة والمساوي اعني ما كان مظنون الصدور بالنوع والمراد
بالظن بصدور هذا الخبر او خبر اخر بالسنة في الحكم فيكون متساويان من حيث المورد قلت فيه اولا انه
غير لازم ان يكون كل حكم مستفاد احدهم من الخبر حتى يكون ذلك دليلا على الظن بصدور هذا او خبر اخر
هو مساوية الدلالة بل يحتمل ويمكن ان يكون هذا الحكم المظنون بسبب الاسباب الاخر عندهم مستفادا
من دلالة الكتاب وغيره فاعتبار هذا الظن عليه اذا انما يلازم طريقة العمل بالظن المطلق بل هو عين الحق
العاملين به انما يعملون بالظن من جهة كونه متعلقا بحكم الله الذي بلغه الشارع بعونة الكتاب في السنة
مع ان الحق ان كل حكم هو يحصل في حقنا فقد اوصله الينا الحكمان كما دل عليه خطبة حجة الوداع وغيرها
فانه صلى الله عليه وآله قال فيها ايها الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة ويبعدكم من النار الحديث وهو مرسلة
وثانيا ان ذلك خارج عن طريقة ارباب الظنون الخاصة لانهم يعملون بالخبر من حيث هو لا من جهة الظن بصدوره
مرادفه وثالثا ان اللازم عليه عدم العمل بالخبر المظنون الصدور وهو خبر على المظنون الحكم وان لم يكن
مظنون الصدور بل لا يتصور التعدي الى كل حكم مظنون وقد عرفت بطلانه على هذه الطريقة ما مر واما ثانيا
فبان الدليل اخص من المدعى لان مقتضاه وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف اذ هو من جهة العلم الاجمالي

الاوفق

الذي يجب العمل به واما الاخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها بمقتضى هذا الدليل فهو اخص من
المدعى عدم التفرقة بين المثبت والنافي قلت اذا ثبت الاخبار المثبتة ثبتت النافية بعدم القول
بالفصل قلت ان ذلك ايضا اذا الاجماع المركب ثابت فيهما على تقدير ثبوت الحجية الذاتية في
احديهما واما على تقدير الحجية المرضية الثابتة بعونة الاحتياط فلم يثبت الاجماع المركب بينهما كما هو
واضح وايضا فان المطلوب اثبات حجية الاخبار والعمل بها مطلقا سواء كان الخبر الصادرة مقابل
الكتاب الادلة القطعية من الكتاب والسنة المقطوع بها والاصول العملية من الاستصحاب وغيره
ام لا فان المراد هو الاخذ والعمل بها وان كان سببا للخروج عن مقتضى ظواهر الادلة ومخالفة الاصول
العملية والحال ان الدليل المذكور غير ناهض لاثباته لان ما كان شأنه العمل به من باب الاحتياط
لا يجوز الخروج بسببه عن مقتضى الادلة القطعية وهذا ظاهر فيما كان مقتضى الادلة هو نفي التكليف
واما لو كان النفي وكان مقتضى الخبرية مقابلا بالثبوت فيرجع الامر فيه الى تعارض الظن النوعي مع الظن
الشخصي ويحتاج في تنقيحه الى المسلك الثاني مما ذكره الفاضل التوني في الوافية وهو احد
الوجوه التي استدل بها على حجية خبر الواحد العاري عن قرائن القطع قال انه حجة كما اختاره المتاخرون
منا وجمهور العامة لوجوه الاول انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة
والزكوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما
ثبت بالخبر الغير القطعي بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الامور من كونها هذه الامور عند ترك العمل بهذا الخبر الواحد
من الكون بالكلية فانما يكون بالبيان وقطعنا بالايمان انتهى ثم اعتبر ذكر الادلة قال والعمل بخبر الواحد شرائط
يجمعها وجود الخبرة الكتب المعتبرة للشيعة كالكافي والفقيه والتهذيب ونحوها مع عمل جمهورهم من غير ظاهر
ولا معارضة لما هو اقوى منه انتهى ويرد عليه انك ان تريد ان الفاظ هذه الاصول الضرورية موضوعة للاعم
الصحيحة فان مذهب بعض جمع المعاملات ايضا هو ذلك او للاعم منها ومن الفاسدة وعلى كل تقدير فاما تقول
باجمال تلك الالفاظ ذاتا او بالعرض من جهة كثرة ورود التخصيصات عليها او لورودها مورد بيان حكم اخر كاصل
التشريع وان كانت للاعم او تقول بصحة الاعتماد على تلك المطلقات وكونها مبينة للحال عند العمل وعلى الاول
بالاجمال ان كانت طريقتك الاحتياط في الامر والشرائط فلازمه العمل بكل ما يحتمل كونه شرطا او جزءا سواء كان
مستندا هذا الاحتمال لخبر او الشهرة او قول الفقيه او غيرها فان مقتضى الاحتياط هو ذلك اذ العقل على هذا مستقل
بعدم الخروج من العهدة مع بقاء الاحتمال فلا اختصاص حينئذ بالخبر الموجود في الكتب المعتمدة وان كانت طريقتك العمل
بالبراءة فيها او كان مذهبك على مبينية المطلقات وعدم اجمالها راسا فاللازم عليه الاخذ بمقتضى ما دل على الاجزاء

المقطعية

والشرائط على طريق القطع وهو الاخبار التي اجمعوا على العمل بها الذي هو القدر المتيقن من بينها وهو الاخبار
الصحيحة الاعلائية مع استجماع ساير القيود فيها على ما عرفته سابقا والتمسك بالبراءة فيما عداها وعلى تقدير
فلا يدل هذا الدليل على تعيين العمل بالاخبار الموجودة في الكتب نصوصها فان قلت ان العلم الاجمالي الحاصل
بالتكاليف موجود في ضمن تلك الاخبار وانما يرتفع بالعمل بها ولا يحتاج الى العمل بغيرها فيرجع الى اخبار من الخارج
الشبهة قلت لا ريب ان تعيين ذلك ليس مما يدركه العقل بل هو امر لا بد فيه من التصريح من قبل الشارع
بان يصرح بان العمل بهذه الطائفة من الاخبار يخرج من عهدة التكليف المعلوم اجمالا والا فالعلم الاجمالي كما
هو ثابت في ضمن تلك الاخبار كذلك هو ثابت فيما عداها ايضا حتى ان دائرته اوسع من الاخبار الموجودة
في الكتب المعتبرة فهي وغيرها حتى الامارات الظنية الاعرابية كالشهرة ونحوها داخلة في اطراف الشبهة
ولذا لو عزلت طائفة من تلك الاخبار واختيرت مقامها طائفة اخرى لكان العلم الاجمالي حاله مع ان الحكم
بحصول الماهيات والخروج عن عهدة التكاليف المعلومة اجمالا بالعمل بتلك الاخبار دون غيرها بحكم العقل
ما لا سبيل اليه كما عرفت فهو فرية بلا مرية اذ لو عزلنا من تلك الطائفة اخبارا معدودة كاخبار المكاتيب
واقمنا مقامها الف خبر من غيرها فمن يحكم بذلك بعدم الخروج عن العهدة وعدم حصول البرئة من تلك
فانه داخل في قوله يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم وبما ذكرنا يعلم انه لو كان المراد من اقامة الدليل على
الاستدلال بحجية الخبر المشروط بالشروط المذكورة فساده في غاية الوضوح لان تلك الشروط انما اخذت فيها
لكون حجية الخبر بخصوصه من ادلة خاصة خارجية واما اثبات حجية الخبر من باب الاحتياط فكما هو مقتضى
هذا الدليل فلا معنى لاعتبار دلالته على الشروط المذكورة بوجه بل لا يقتضي معه اذ مقتضى الاحتياط هو
العمل بكل ما يفيد احتمال الشرطية والجزئية سواء كان خبرا او غيره وان سلمنا الاختصاص بالخبر فمقتضاه
العمل بكل خبر موجب لاحتمالها سواء فيه الخبر الموجود في الكتب المعتبرة وغيرها او سواء عمل بها جملة من الاصحاب
ام لا مضافا الى ان هذا الدليل يقتضي العمل بكل خبر يفيد الشرطية او الجزئية واما ما لا يفيدها فلا لانها
خارجة عن مورد الدليل سيما اذا كان الاصل مقتضيا للشرطية والجزئية الثالث ما ذكره الشيخ محمد تقي

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين أما بعد فهذا
أصل في المطلق على ما عرفه المحقق وتبعه صاحب المعالم ومال إليه شيخنا في حاشيته وغيره والمقصود بيان أن مشترك
لفظ جملة لحصص كثيرة حاينه في كثرة أمر مشترك في غير تعيين والظاهر أن الجنس الذي يرجع الاشتراك لحصص كثيرة لكون
لفظ لهم تعيين الحصة وتشخيصه في بيان الحصص وفيه إشارة إلى أن المطلق لغة لا يطلق في اللغة على ما يكون مرسلا غير مقيد
وظن من أن إرسال اللفظ بدون تعيين دال عليه في الحصة فيفيد الاشتراك لحصص كثيرة فيكون الجار في الجملة متعلقا بمقدر
في قوله جملة أي إنشاء الاشتراك في غير تعيين فقوله ما في التعريف بمنزلة الجنس لعموم اللفظ بجميع وجوهه ويجري قول الأصوليين
المعلومات لعموم الدلالة فيها لفظ بلا واسطة وإن كان فيها دلالة على وجود اللفظ أو كونه إنشاء فتعتقد واسطة اللفظ
إن اقتدر كون ما يعرفه وإما مع اعتبار كونه مرسلة فيقال إنها مع صلتها عبارة عن اللفظ المرسل فيكون المراد عليه
في التعريف إنشاء وإن أريد الجنس بمعنى الكون في الألفاظ أو صفة من الأمر منها وإن المراد في الشيخ في حصة
وإن يمكن صدقه على الأفراد فرض في أفراد كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الجنس الدال على اللفظ وفي قوله في حصة إشارة
إلى أن المراد في الشيخ ليس المشخص في أفراده من حيث ذواتها وتشخصاتها في الخارج من حيث وجود الطبيعة
ضمنها وتقييدها بها على أن يكون العقيد خارجا والتقييد داخلا وما ذكرنا ظاهر وبه تفسيره بالحصة المحتملة لحصص كثيرة فإن قوله
لكونه محتملا لكون اللفظ مشارا به إلى حصة في الطبيعة من حيث الطبيعة الموجودة في ضمن أفراد كثيرة مندرجة تحت جنس
والمراد من الحصص الكثيرة هو الجمع الحصص الموجودة في تمام تلك الأفراد المندرجة فيخرج المقيد في التعريف فإن فرد من الأفراد
لا يشتمل في الحصص الكثيرة الموجودة في أفراد الرقبة المؤمنة لأنه ليس شاملا في جنس الرقبة ومن البين أن الرقبة مع قيد المؤمنة ليست
جنس الأفراد المندرجة تحتها حتى يصدق التعريف ولا يكون طرد الجنس المندرجة فيخرج المقيد في التعريف فإن فرد من المؤمنة لا يكون
معه شاملا في تمام أفراد جنسه حتى في بعضها المحض فيه القيد مع أن الكلام في تمام أفراد الأفراد لا في بعضها وإن كان
فيخرج وإن كان شاملا في جميع الرقبات المؤمنات فيها الرقبات المؤمنات في الشيخ وجه ما يصلح [illegible]
غير المؤمنة فإن يخرج ذلك الشيخ عنه وقيد بالمؤمنة [illegible] مطلق [illegible] وقيد [illegible] أن المقيد [illegible]
فيكون المطلق [illegible] الشيخ [illegible] أن [illegible] مطلق [illegible]
شاملا لرقبة المؤمنة لأن فيه شيئا [illegible] حيث [illegible] في الشيخ [illegible]
[illegible] الشيخ المطلق [illegible] الشيخ [illegible] في الرقبة المؤمنة في الجنس [illegible]
[illegible] أن المطلق [illegible] في الشيخ [illegible] في تعريف المقيد [illegible] الجنس [illegible] أن يكون المقيد

الحصص الكثيرة [illegible]

[illegible] الشيخ في جنسه [illegible] في تمام الأفراد جنسه مع

[illegible] الشيخ

[illegible]

[illegible] الشيخ المطلق [illegible] الشيخ [illegible] في الرقبة المؤمنة [illegible]
[illegible] أن المطلق [illegible] في تعريف المقيد [illegible] الجنس [illegible] أن يكون المقيد

[illegible]

[illegible] الشيخ [illegible] الشيخ [illegible] الشيخ [illegible]

وانما يهم التردد فيه في خارج في حقيقة الفرد في جهة عدم تعيينه عند المخاطب او العلم [illegible]
[illegible] الشيوع
[illegible] لا في جهة عدم التعيين لا في جهة معناه اللفظ ودلالته عليه لكن [illegible] التردد والاحتمال في الوجود الخارجي
مستفاد من نفس اللفظ ودلالته على الشيوع كما قد فرغ من تعريف [illegible] الاطلاق [illegible] ما دل على معنى شائع
في جنسه لا يكون على هذا الحد وقد على الوجه الثاني لانه لما عرفت ان ما دل على الشيوع في الافراد لا ما دل على معنى يكون
شائعا في الماهية شان المطلق حتى التعريف غير منتقض والا لشكل مع قطع النظر عن ذلك في تعريف [illegible] فيما سبق ان المراد من
الحصص المتكثرة في جميع الافراد [illegible] لان المراد بذلك [illegible] في تعريف المطلقات المنصرفة الى الافراد [illegible]
تسمى مطلقا اصطلاحا قال وانما لم يعتبر الشيوع في جميع الحصص لئلا يخرج المطلقات المنصرفة الى الافراد [illegible]
مقيدة مطلقات وان لم يحمل لها الشيوع المذكور ثم قال في تعاريفنا [illegible] ما ذكره [illegible] العلامة [illegible]
الى قوله شائع في جنسه كونه دالا على حصة محتملة لحصص كثيرة فان الحد بهذا المعنى يصدق على المطلق والمقيد مع انه ليس
بحسب الاصطلاح مطلقا فتعلم وذلك [illegible] من حيث المركب اعني مجموع القيد والمقيد لما [illegible] من حيث انه مع قطع النظر
عن التقييد [illegible] وفيما قاله رحمه الله تعالى وانه اه اولا فلان قوله لم يعتبر الشيوع في جميع حصص الجنس [illegible] ما عرفت [illegible]
[illegible] فيه ما يدل على عدم ارادة الشيوع في تمام افراد جنسه [illegible] ان الجنس في التعريف الذي ذكره [illegible] ما يدل على ذلك
والتفسير وقوله شائع في جنسه [illegible] ذلك [illegible] فان قال والمراد بقوله شائع في جنسه ان يكون
الجنس حصة محتملة لحصص الجنس [illegible] بين افراد الجنس [illegible] ان الاحتمال لحصص الجنس
بين افراده ليس معناه الا الاحتمال لجميع الحصص والانتشار بين جميع الافراد لما يدل عليه [illegible] لما عرفت [illegible]
مع قوله لحصص الجنس وكذا قوله بين افراد الجنس جمع مضاف الى الجنس فيفيد الاستغراق في جميع حصص الجنس وتمام افراده
وايضا لو سلمنا ان التعريف بقرينة التصريح بعدم ان الشيوع ليس في جميع الحصص [illegible] ايضا ان ذلك
مستلزم لخروج المطلق المقيد ايضا في التعريف فلا يكون مطردا لان قولنا رقبة مؤمنة [illegible] ان سائر ما يدخل افراد
جنسه حقيقة وهو بيانه منافي لما [illegible] فيما ذكر في اعتبار الشيوع في جميع الافراد [illegible] المطلق المقيد حيث
قال واما المطلق والمقيد فلانه وان دل على حصة شائعة حيث يدل عليها الا انها غير شائعة بين جميع ما يتناوله
اللفظ بالشيوع الحكمي عند التجرد عن المقيد لما هو الظاهر في اطلاق الدين بعضها وهذا كما ترى صريح في ان المراد من

[illegible]

[illegible] الشيوع نظرا الى ان اطلاق احد من الشيوع في جميع ما يتناوله اللفظ عند التجرد عن القرائن [illegible] مالك الاطلاق
المقيد على تعريف [illegible] لان اللفظ [illegible] الشيوع الكلي وان كان شائعا في بعض ما يتناوله اللفظ
فهذا الالتفات وتاكيد ان عدم اعتبار جميع الحصص لادخال المطلقات المنصرفة الى الافراد [illegible]
ليس على ما ينبغي بل الالتزام بخروجها مع اعتبار الشيوع في جميع افراد الجنس اولى لما عرفت [illegible] المطلقات
المنصرفة الى الافراد [illegible] الشهرة وكثرة الاستعمال او كثرة الوجود داخلة في المقيدات في الفقه [illegible]
الشيوع فيها في تمام ما صدق عليه اللفظ عند التجرد عن القرينة وهي الشهرة فهي تدل على شائع في جنسه فتكون من
اقسام المقيد غاية الامر ان التقييد هنا [illegible] لفظي ولا يلزم ان يكون المقيد لفظيا حتى يلزم
بخروج ما سواه [illegible] المقيد لما يكون لفظيا كما يكون عرفيا او عقليا فان قلت ان المطلقات [illegible]
مطلق في الاصطلاح [illegible] قولهم المطلقات المنصرفة فكيف يجمع ذلك مع اعتبار كونها مقيدات قلت
ان الاصطلاح [illegible] في ذلك [illegible] ان المطلق [illegible] شائعا في جنسه [illegible] الاطلاق [illegible]
ان يكون اطلاق اسم المطلق عليها من جهة اعتبار حالة السابقة على الانصراف فيه الى الافراد [illegible]
ان صدق اسم المطلق عليه بعد الانصراف [illegible] يكون من جهة حصول الشيوع فيه في الافراد [illegible]
فيطلق المطلق مع المطلق المقيد من جهة حصول الاشتراك [illegible] وان كان من جهة اخر مقيدا فلا يكون ذلك [illegible]
على انه يطلق على المطلق [illegible] مطلق ولا [illegible] فلان ما ذكره في الاعتراض على صاحب المعالم [illegible]
جعل المراد في قولنا شائع في جنسه كونه دالا على حصة محتملة لحصص كثيرة ضعيف فان الحد بهذا المعنى يصدق على المطلق
المقيد مع انه ليس بحسب الاصطلاح مطلقا فتعلم ضعيف جدا فان هذا الاعتراض مردود اليه بعينه حيث لم يعتبر الجمع
في افراد الجنس كما عرفت مع ان المراد من الحصص الكثيرة [illegible] الحصص [illegible] وان فرق قوله بما يندرج تحت امر
مشترك بينه للحصص الكثيرة فيفيد الاشتراك في تمام افراده [illegible] والا لم يكن ذلك تفسيرا للتعريف [illegible]
الا ما يقتضيه ظاهر [illegible] ثم الرد عليهم [illegible] ما ينبغي كما لا يخفى نعم يمكن ان يكون نظر
صاحب الفصول [illegible] في قوله وانما لم يعتبر اه ان الحد لما كان ظاهرا في ان المعتبر في الشيوع هو الشيوع الحكمي [illegible]
على حسب ما يقتضيه اللفظ في الاشتراك [illegible] ان كان [illegible] عن هذا الحد [illegible]
على بعض ما يتناوله اللفظ بحسب العرف فالمطلقات المنصرفة [illegible] داخلة في التعريف لما يطلق عليه اللفظ [illegible]
الجنس فان اللفظ المنصرف الى الافراد [illegible] الشهرة انما صار مقيدا [illegible] يخرج الدلالة على
غير تلك الافراد [illegible] فكان اللفظ [illegible] تمام افراد جنسه ما يتناوله بدون [illegible] فان هذا اللفظ

[illegible] المطلق [illegible]

مع القيد المذكور باق للشمول على ما يقتضيه اللفظ سعة ومدرنه الدال القيد المذكور مانع في الاشتراك في غير ذلك القيد
فهذا في قيد القيد والمطلق المتصرف في قيد التقييد وهم مقتضى فيكون داخلا في المطلقات بحسب الشمول
بحسب الظاهر فيه اذا فقد ان لا مانع في اعتبار الشمول لجميع حصص الجنس في الحد ولا جميع الا المطلقات المذكورة
ما عرفت وقد عرف بعضهم المطلق بالماهية لا بشرط شيء وبعضهم بالماهية من حيث هي ولا حيثية اعتبار
قيد الحيثية فيه اذ هو معتبر في جميع الحدود والتعاريف ولا يرد عليه ما اورده بعض الاجلة من ان المطلق مصطلح
لما دل على جنس اللفظ فلا وجه لتفسيره بالماهية التي هي مرتبة الجنس اذ قد ان المراد من الماهية في الحد ما دل
عليها لا نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن اللفظ لما ارد من غيرها من دخول القيد فيه بانه ما يدل
شيء بجنسه فيقرر وقد يدل على ان الحد بعض الحدود على ما ذكره في تعريف المطلق ما هو
وقد عده بعضهم بلفظ الحد وما ذكره في شيخ كما ذكره صاحب المعالم وشرح الزبدة قال فان كانت شاهدة بين
وغير الموضوعة فاذا كان الشيء عنه وقيد بالوضع فهو مطلق بوجه وتقييد بوجه او بغير وتفسير له ان المراد من الوضع في الشيء
هو الوضع الشخصي ثم من ان يكون الوضع بالكلية لهذا الرجل او في الكلية فيكون وضعه له ما هو من الشيء
من حيث هو وان كان فيه شيء من جهة الاطلاق مع القيد فيكون المطلق عندهم ما هو عبارة عما دل على شيء بجنسه بشرط
فيصدق على كل رقبة ورقبة مؤمنة فالنسبة بين المطلق على التعريف الاول والمقيد على التعريف الاول هي العموم
الاول والمقيد على التعريف الثاني عموم من وجه لصدقهما على رقبة مؤمنة والصدق الاول على
هذا الرجل من دال على الشيء حتى صار جزئيا حقيقيا وبين المقيد بالضم على عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول
على مشترك زيد وكل رجل دال على الشيء ولم يخرج عن الشيء وهذا يشمل الكل ظاهر واما كل رجل فيكفي ان يقال انه مما اخرج
عن الشيء بادخال ادات السور عليه فيكون محل اجتماعهما كهذا الرجل وصدق الثاني على رقبة مؤمنة لانه اخرج عن الشيء مع كونه
فيه شيء فلا يكون دال على شيء اخر فيكون اخص من وجه واما على ما ذكر من تعريف المطلق الشيء في تمام الحد
فيكون النسبة بين المطلق بالمعنى الاول والمقيد [illegible] وبين كل واحد من المقيدين نسبة العموم
وبين المقيدين عموم مطلق لصدقهما في مثل رقبة مؤمنة وهذا الرجل وصدق على مثل زيد وكل رجل لان كل واحد من المقيدين
الاول اعم من المقيد بالمعنى الثاني كما عرفت ذلك على ما ان يريد على تعريف المطلق بالمعنى الاول ان يخرج منه دال على الماهية من حيث
هي حيث يترجح اليه الكم الاخر نحو اعلم اليه بيع فيه وان كان مفيدا للاشتراك لعصر الصدق الاول وصدق المطلق على هذا الفهم
حيث يعتبر دون في العبارات الرضا واما ما ذكر من الكثرة اليه في عبارة عما دل على الاخر من الجزئي
واخذ على العموم لمدلول الكلي ويرد على تعريفه بالماهية ان يخرج منه دال على الجزء المشترك مثل الفرق رقبة فانه انما يدل على ماهية

ما الجزئية

وبيان تمام

وحيث الجزء وكذا دال على الجزء الاخير على ما مر فان قلت ان يكون ادخال مثل رقبة في الفرق رقبة في تعريف المطلق
باعتبار ان التنوين فيها تنوين التنكير فانه نحو عاص لعلم الاجزاء وظاهر نحو جملة في وفي الجزء بعد ما ان الكلي
انما صدق بالماهيات فانه ان المكلف فرق اشارة انما هو بها بحيث فرد وذلك يستلزم ان يكون المراد من لفظ
الجزء الكلي ان ما ذكر [illegible] لان الظاهر في قولهم في تعريف المطلق الفرق رقبة في المقام ان التنوين فيه
على التنكير اي الجزء المعين مع كونه الكلي على الماهية [illegible] وكذلك في تعريف الحد الجامع [illegible]
في التصرف فان جميع التنوين انما هي على الاسماء نحو رجل ورجل انما هو تنوين التنكير ولكن في تعريف رجل على التنكير فقط في مثل
رجل على التنكير ايضا ولا ما كان التنكير فقط لكان يوجد الدال في مثل هذه التنوين في الفرق رقبة على التنكير لا يصح لانه
غير دال على الجزء المشترك وان اريد اجتماع كونه للتنكير فقط فيرد ولا يدل على التنكير فيقول انه لا شبهة في استعمال التنكير في
المثال المذكور في الجزء المشترك فيرد ان تحقق تعريفه للماهية من حيث هي ولا يدرك في تحوله في المطلق مع خروجه عن الحدود ذلك
حالة ما فيه مع انه يخرج منه دال على الجزء الاخير من كان الكلي مع انه حالة ريبة في دخوله في المطلق واخراجه عن حدهم وذلك
على تعريف القيد بالمعنى الاول في مقتضى تعريف المذكور وحول مثل هذه لكن ان واكرم لعلى الجزئيات الجزئية او الجزئية
الزوايا مع عدم صدق القيد لهم اصطلاحا فلا يكون الحد مطردا ويرد على تعريف القيد بالمعنى الثاني بانه غير منعكس لخروج مثل زيد
وعمرو مما يخرج عن شيء مع كونه داخلا في القيد عند الكل فالاحسن في تعريف المطلق ان يقال انه دال على الماهية او الجزء
والمقيد ايضا لا يخرج عن ايراد ذلك ثم على المطلقات الاخرى لكن لا يرد اكرم زيدا وجملة في بيته اما لا يكون دالة على الماهية
المطلقة من الوقت بان مثل الاطلاق على الماهية المركبة او عدم ذكر القيد لها والحق فان ذلك خروج عن الماهية والدال
الجزء المشترك على سبيل الاطلاق في المقام المطلق فالدال في المقام ان يكون صفة المطلق الى الموصوف او ذلك بيان الحال
وتميز الدال وعند هم على حد اجتماع الى التعبير بالمطلق لكون المحدود عندهم اجمع من الحد في المقام وعلوم ان الحد انما يجتمع الى
المحدود اذا كان جامعا ومانعا ولم يوجد هنا لحد فيه وان اجيب الحد الحد فالمشترك والمطلق الاخصر فيه ان يقال بانه اللفظ
الدال على الحق حقا وان كان دالا على الحق بحسب القضية الوضع المعين فيشمل عليه اجمع المطلق اذا كان واحد منهما مرادا على عقيد
عقد وحصر اللفظ بحسب الوضع لما هو غير مخرج وجه تام اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا بد في المقام من مطالب
الاول ان المطلق على ثلاثة اقسام الاول المطلق الجزء المشترك دال على الجزء المحض للفرد الجزء الجزء
جنس الفرد الجزء الثاني المطلق الماهية من حيث هي لا المطلق الجزء الكلي الجزء الاخر لا الجزء
وماله الاشتراك الاول ان الاطلاق تمام الفرد الماهية من حيث هي لا المطلق الجزء الاخر لا الجزء
الجزء الكلي وهذا الفرق او عدم ذكر القيد معهما على الاطلاق المطلق الثاني ان يكون [illegible]
عليه [illegible] وهذا الفرق [illegible] فان الاول [illegible]

وان يقال ان التكليف انما يتعلق بالفرد من الكلي [illegible]
لان لفظ سعيد الماهية لا يكون [illegible]
حقيقة الكلي ان معنى الفرد من الماهية [illegible]

في الماهية

[illegible] المطلب الثاني في ان المطلق اذا اطلق
واريد منه المقيد فهل هو حقيقة او مجاز اقوال قيل انه مجاز مطلقا ونسب ذلك الى الاكثر وقيل انه حقيقة مطلقا
هو مذهب سلطان العلماء والمحقق وقيل انه حقيقة اذا كان مقيدا بالمستقل ومجاز اذا كان مقيدا بالمتصل وقيل انه
كلمات القوم في تحرير محل النزاع في المقام مضطربة فاية الاضطراب فلنذكر اولا تحرير محل النزاع ثم نتكلم على ما
الذكر وتميز الحق والصدق عن حقيقة الحق فنقول ان محل النزاع الاصوليين في هذا المقام متصور على وجوه
احدها ان يكون نزاعهم في كون المطلق المستعمل في المقيد مجازا راجعا الى النزاع في الصحة وضع المطلق وحقيقة موضوعه
في الواضع بان المطلق هل هو موضوع للمشترك بين المطلق والمقيد حتى يكون حقيقة في استعماله وارادة المقيد منه او هو موضوع
للماهية اي للقدر المشترك بين المطلق والمقيد حتى يكون حقيقة في استعماله وارادة المقيد منه او هو موضوع للمشترك
بحيث يكون الكثرة داخلة في مفهوم اللفظ ليكون استعمال اللفظ وارادة الفرد الغير المشترك منه استعمالا له في غير ما
وضع له اللفظ ومجازا وثانيها ان موضوع للماهية المطلقة بحيث ليس مقيدا بالاطلاق ولا بعدمه فيكون على ذلك استعماله
المقيد حقيقة لعدم منافاة الماهية المطلقة الشرط المطلق مع القيود الملحوظة بحيث يتاتى استعمال او هو موضوع للماهية المطلقة
بشرط الاطلاق بحيث يكون قيد الاطلاق والسريان داخلا في الموضوع له وملحوظا معه فيكون استعماله
في الماهية بشرط انتفاء السريان عنه مجازا لكونه على هذا مستعملا في غير ما وضع له وهو الماهية الخالية عن السريان
وثانيها ان النزاع وان كان راجعا الى الصحة وضع المطلق بنحو من الوجوه راجع الى الكيفية الاستعمال وذلك بان يقال انهم اختلفوا
ان المفرد المنكر هل هو موضوع للفرد المبهم في الطبيعة فيكون تقييده بالوحدة وكذا المفرد
المعرف باللام للاختلاف بينهم في انه موضوع للطبيعة المطلقة وكذا الاختلاف بينهم في انه اذا استعمل اللفظ
المطلق واريد منه الفرد على سبيل الخصوصية هل هو حقيقة او مجاز عندهم ولكن محل الخلاف والبحث هو
انما هو فيما استعمل اللفظ في المركبات وعلى الاستعمالات كاعتق رقبة واحل الله البيع وحرم الربوا وغير ذلك
فهل هو حقيقة فيه او مجاز بمعنى ان لفظ المطلق كرقبة مثلا حيث اطلق واريد منه المقيد فهل اريد منه المقيد
على نحو الخصوصية بحيث يكون الخصوصية مستفادة من لفظ اللفظ ليكون مجازا في المقيد او لا بل انما استعمل اللفظ

للمقيد الذي هو حقيقة في المقيد لعدم انتفاء الواضع

في معناه الحقيقي وعلى ارادة الفرد والخصوصية من خارج وقرينة اخرى لها في الكلام المتقدم في قبيل الدالين والمدلولين فان
فان لفظ رقبة مثلا في قولنا اعتق رقبة بل على فرد معين في الطبيعة ودل عليه من خارج ان المراد من عتق هذا الفرد من
الطبيعة هو انما تعلق بعتق فرد من منه وكذا في قوله احل الله البيع انما استعمل اللفظ في الطبيعة من حيث هي كما كان
بحسب الوضع الاول وانما دل كون المراد منه البيع الخاص في خارج لا من نفس اللفظ فالعبارات عند التكلم
اعتق رقبة مؤمنة او احل الله عقد البيع فلا ريب ان اللفظ في هذا العقد مستعمل في معناه الحقيقي
فلا يكون مجازا او مستعملا في غير ما وضع له اللفظ ولنا ولنا على ما ذكرنا في الاحتمالين في وجه تحرير محل
النزاع على ما قررناه اشرنا اما على الوجه الاول فلانه وجود في الاصل اولها تصريح جماعة منهم كالمحقق
القمي والفاضل البهبهاني بان المطلق مثل البيع وكره يكفي القول بانه موضوع لنفس اللفظ لها جميع
المعنى ... القول به في القوانين وفي الهامش الى البعض حيث قال في الاول واما
المفرد المعرف باللام فيفيد ان ذاته العموم وقيل به وفي الثاني مثله ايضا وصريح الفاضل البهبهاني في الحواشي المتقدمة
حيث انه لما الحكم بكون المعرف باللام مفيدا التعريف الماهية وحقيقة فيه وان استفادة العموم منه انما هو بقرينة
وقرينة في كلام الحكيم وفي باب الحكمة قال ان يكون ارادة العموم فيه من نفس اللفظ بحسب وضعه لها كان الحكم متعلقا بالطبيعة
فيه الحكم معلوما فيكون معناه احل الله البيع حليته هذا النوع وحرم الربوا حرمة ذلك النوع بل
العموم الاستغراقي في كل فرد من غير في المرة ايضا بان معناه كل فرد من افراد الرجل وحيث هو رجل غير كل فرد من
افراد المراة وحيث هي امراة كان يعلم احسن المراة المعروضة في الرجل المعروض في ليس خارج وظاهر
ان نسبة العموم الى كل منهم الى المفرد المعرف الخاص ما ذكرنا الخاص لكونه موضوعا له لا كما استفادة افراد حاقة اذ لو لم
استند استفادة العموم الى دليل الحكمة لم يكن استفادة من اللفظ بل من دليل الحكمة فلا يصح القول بانه موضوع
لها وظاهر وكذا الحال في المفرد المنكر حيث انهم اختلفوا في كونه موضوعا للدلالة على الفرد الغير المعين المبهم المنتشر او
الفرد المبهم في الطبيعة وهذا انما لا ينكر سيما في كلمات المتاخرين حيث لا يكفي وثانيها ان المقدم باستفادة العموم
في المفرد المعرف باللام حيث وقع في كلام الشارح بعنوان دليل الحكمة انما وقع من صاحب المعالم ولا يظهر ذلك من غيره
المحقق في المعارج حيث قال صاحب المعالم في دليل الحكمة وذلك ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي
الاصحاب سوى المحقق فانه قال في المعارج الحيث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر في كلام فان ذلك قرينة

حالية تدل على الاستغراق لم يكن ذلك أخص وهذا الحاتر يدل على ان المتقدمين لم يظهر منهم في المقام ان العموم
مستفاد من ادوات الكلية مع انهم يقولون بان فائدة العموم في الحكم اذا ورد لذلك ليلزم عليهم القول بالاجمال
في الحديث وهو باطل قطعا ولم يقل احد به فعلم ان استفادة العموم عندهم انما هو مستند الى نفس اللفظ وان
شرح فائدتها آنه وذهب بعضهم الى ان دلالة المطلق على السريان انما هو من باب الالتزام من الاطلاق
والتقييد مطلقا نهاية الشيء فيتعين ان يكون من باب اللزوم العرفي وظاهر انه يكون التقييد عارضا والتقييد
فيكون السريان داخلا في مفهوم اللفظ ومستفادا منه عرفا واما الشاهد على الوجه الثاني فهو ما ذكره
المحقق القمي في الرد على الفاضل الهندي بان المطلق حقيقة في المقيد بان الحق في مقام الاستعمال ان الاسم
والانشاء واحد وذلك لانه لا ريب انه اذا كان المقصود الداعي في سوق الكلام اذا تكلم المتكلم بلفظ في لفظ
يكون مستعملا فيه فاذا تعلق الحق رقبة فانا نعلم ان الحكم انما يتعلق بالطبيعة باعتبار وجودها في ضمن فرد فيكون
ارادة خصوصية الفرد منه مرادا من نفس اللفظ ومتصلا في الارادة فيكون مجازا لكونه مستعملا في الفرد
نحو الخصوصية ومجمل الذات واما في الاخبار كما في نحو جاء رجل فان القصد الى ان يتعلق بالذات
وبالاضافة الى الفرد وانما تعلق لا بيان الطبيعة او لا وبالذات ثانيا وبالعرض في اللفظ المستعمل
انما هو مستعمل في نفس الامر الكلي اي الفرد الغير المعين فرد ما من الطبيعة ولا يرجع الفرد المعين في ضمنه خارجا فكذلك
ممن جاء رجل عند الصحة والتقييد بالنص هو رجل في باب النص المقارنة اذا اطلق او علم انه متكلم اذا اطلق المقارنة في المطلق
الفرد المنتشر مقابلا في المطلق المطلق واخرى في المطلق الاجمالي اما الكلام في المطلق الفرد المنتشر فنقول انك عرفت
ان في المسئلة اقوال ثلاثة ثالثها التفصيل والحق في المقام كونه حقيقة لعدم فرق بين المقيد بالمتصل والمنفصل
فلنا اولا دليلان اوليهما كونه حقيقة في المتصل خلافا لمن نسب الى المشهور وفاقا للمنفصل وثانيهما كونه حقيقة
في المنفصل خلافا لمن ظن كونه حقيقة في المتصل واما الكلام بان المطلق موضوع في الاصل للفرد المنتشر او الاعم ان يدل
على كونه حقيقة فيما استعمل فيه في المركب اما في باب ثبوت الوضع في الهيئة التركيبية مطلقا كما هو قول بعض او عند ارادة الاخص
ممن جعل كما هو قول جمهور المحققين حتى سلك الوضع في الهيئات التركيبية ولا ريب ان المركب في قولنا رقبة مؤمنة
على القول بوضع رقبة في الاصل للفرد المنتشر اذا اريد منه خصوصية غير نفس المفرد وهو الرقبة المتصفة بالايمان فلا

وانبها انه اذا ورد امر في المطلق بين حمله على البيان او الدلالة فيكون بالحمل على البيان
لكون الامر حينئذ في المطلقات ذلك الا
ان يثبت الدلالة على ... خلافه
الا ... فانه عندهم ... ذلك
اللفظ وهذا دليل على ان مستند السريان عندهم
يقول انما هو اللفظ ... وغيرها
وانه لم يكن السريان مرادفا للاسم

في القول بكونه مرسلا لذلك المعنى فيكون حقيقة فيه وبعبارة اخرى ان الواضع لما وضع لفظ المطلق للماهية من حيث
واذن لنا في ان نركب اللفظ مع القيود المتصلة وذاته له بوصف مشتملا وتعلقا بالمشار به بذلك فاذا قلنا رقبة مؤمنة
فظاهر ان اللفظ مستعمل غير ما في موضوعه الاصلي الذي هو الكلي لمناسبة القيد المذكور بين موضوعه مستعمل في
غير المعنى الاول وهو الفرد المنتشر المعين ولا ريب ان اذن الواضع في ذلك وارتكابه برخصته يقتضي
ان يكون المركب مرسلا في هذا المعنى وحقيقة فيه فان قلت ان اذن الواضع اعم من كونه استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي او المجازي فكيف يكون دليلا على الحقيقة مع ان العام لا يدل على الخاص قلت ان ما ذكرت
في كون متعلق اذن الواضع اعم من الحقيقة والمجاز مجرد الواقع وفي نفس الامر الادلة لا يدل على كونه والدعوى
الحقيقة وفي صاحبه اذ لو كان استعمال اللفظ مع القيود المتصلة مجازا لزم ان لا يوجد في لغة العرب كلام الا
او مجازا وما في لفظ الحقيقة من الالفاظ المستعملة في التراكيب المختلفة مثل اضرب زيدا ويضرب عمرو وزيد قائم
وغيرها الا وهو مقيد بقيد مستقل سواء كان القيد بمنزلة جزء الكلام كما لو قال انت طالق اضرب ويضرب
وضارب ومسلمون والمسلم او لا كما في مثل زيد قائم ورقبة مؤمنة وحسن الوجه وغيرها اذ لا ريب ان
كل تلك الالفاظ في الاصل مطلقات لان اضرب اصله ضرب وكذا يضرب وكذا غيرها من الالفاظ المذكورة ثم
صار مقيدا بتلك القيود المذكورة بحسب اختلاف المقامات باذن الواضع ورخصته فلا مرية في كونه في المقام الاول
على الوضع والحقيقة اذ لو لا ذلك لزم ان يكون نحو اضرب وضارب ومسلمون والمسلم مجازا مع ان
كونها حقيقة في المعاني ... فثبت ان اذن الواضع في استعمال المركب فيما تحقق فيه دليل على كونه حقيقة
هذا التركيبي فتدبر واما في باب الموالي والمولى بمعنى ان رقبة في رقبة مؤمنة انما استعمل في معناه الحقيقي الذي
هو الفرد المنتشر وانما جاء الدلالة على ارادة الفرد المعين منه من الخارج وهو ما انضم اليه في الصفة فكذا نقول
الفرد المنتشر فيما اتيه الرقبة يجب عليك عتق المؤمنة منه ولكن فيه نظر واضح لانه لا يعين لمقام الانتشار بعد عرض القيد
للفظ وتوصيفه بالصفة المذكورة لانه انما وضع لتعقل الانتشار فلا يرد في مفهوم اللفظ من حيث التحقيق وبتمامه
غير ما وضع له فيكون مجازا الا ان يقال بالوضع في الهيئة التركيبية لها ... بحيث يستعمل المركب
اللفظ حقيقة عند التقييد ... فيكون حقيقة ولكن ان الكلام بكونه

في قبيل الرابع والمد الرابع لها لا يخفى وأما قريب ان المطلق موضوع لمعنى كلي يجمع مع المنتشر وغير المنتشر على العموم
المحصل في الطبيعة وهو الجزء الاول الشرط المجتمع مع الشروط والقيود المختلفة المتعددة بحسب اختلاف المقامات
لها ما الحق ويقتضي تحقيق وتتبع فرد ذلك زيادة تحقيق انشاء والجملة فلا يكاد في كونه حقيقة اذا قيد بقيد ان
تام وان كان في كون المركب موضوعا بوضع على الكلي في قبيل الرابع والمد الرابع مناقشة ايضا الا انه مع جميع
ما ذكر من الوجوه المذكورة يجزم بكون المقيد المطلق مستعملا في معناه الحقيقي عدا ما من ولنا على اعتبار الثاني وهو
كون المطلق حقيقة في المقيد ايضا وجوه اولها الاصل وتقريره انه لا ريب ان العرف المتكرر استعمال تراكيب
مختلفة في معان متشتتة لها انه استعمل في مثل اعتق رقبة في فرد معين عنه المتكلم ومراده عنه المخاطب في مطلق رقبة
في فرد مردد بين افراد الطبيعة بحسب الواقع وفي مثل اعتق رقبة مؤمنة في فرد معين عنه المتكلم ومراده عنه المخاطب في مطلق
رقبة مؤمنة الخارجة وفي هذا الرجل في فرد معين عنه المتكلم ومخاطبه وفي هذه المعاني المتعددة في اللفظ المذكور
تخلو اما ان يكون كلها معان حقيقية على سبيل الاشتراك اللفظي بان اللفظ وضع لكل واحد منها مستقلا وحده
او ان يكون اللفظ موضوعا لواحد منها ويكون حقيقة فيه ويكون في الباقي مجازا واما ان يكون موضوعا للقدر
الجامع بين تلك المعاني الذي هو الجزء الاول الشرط المشترك بالشروط المتعددة والمجتمع مع الشرط الخاص والقيود
المختلفة في القول انه لا ريب انه اذا كان الامر دائرا بين الاحتمالات الثلثة فالاصل الاصلي هو
الاحتمال الاخير لوجوه الاشتراك اللفظي بالنسبة الى الحقيقة والمجاز وهو بالنسبة الى الاشتراك المعنوي فيتعين حمل
اللفظ عليه اما حمل الشرط على فرد ما من الطبيعة الذي هو القدر الجامع بين المعاني المذكورة فيكون اللفظ مع الشرط
مستعملا في معناه الحقيقي لعدم المنافاة بين الشرط والشروط والقيود المنضمة اليه اذ الشرط يجتمع مع الشرط
شرط اذ معنى الشرط هو عدم ملاحظة الشرط معه لا ملاحظة عدم الشرط فلا يكون استعماله بالشرط مضافا فيه مجازا
وثانيها التبادر وتقريره ان تلك التراكيب المختلفة المستعملة في لسان اهل العرف اذا اطلقت معانيها المختلفة
نرى ان بينها معنى مشترك كلي واحد في التراكيب فيه وهو المعنى الكلي الكاشف الذي يعبر عنه بالفارسية بكلمة مرد وذلك
ان هذا المعنى الكلي قد ينضم اليه قيد الكثرة كما في اعتق رقبة وقد ينضم اليه قيد الايمان كما في هذا الرجل اذا زيد

لمعنى

لمعنى

لمعنى ان يكون التنوين تنوين التنكير او التمكن او التعيين في الجملة كما في جاءني رجل او جاءني رجل عندك او اعتق
رقبة مؤمنة فلا يخفى اشتراك التراكيب في معنى واختلاف القيود المنضمة اليه المتعددة فيه بحسب اختلاف
المقامات ليتبادر على اخواننا ويسبق الى اذهاننا بحسب الفهم العرفي ان ما وضع له اللفظ حقيقة هو ذلك الجزء الكلي
وهو مستعمل في معناه الحقيقي في تلك المقامات وانما يختلف عليه القيود المختلفة بحسب اختلاف الاحكام المختلفة
عليه فيفهم من تلك التراكيب بسبق الى الذهن اولا هذا المعنى الكلي ثم بعد الالتفات الى ما تحقق اليه الحكم اما القيد الذي
اعتبر فيه في خصوص ذلك المقام مثل قولنا جاءني رجل يسبق الى الذهن اولا المعنى المطلق المبهم ثم بعد الالتفات
الى الحكم المعين المتعلق اليه اعني قوله جاءني يعلم ان المراد تقييده بالمتكلم وكذلك في غيره من المقامات فعلى القيود
المذكورة في الحقيقة وتلك الاطلاقات والقرائن المختلفة لا يخرج اللفظ لها لا يخرج عن المعاني مضافا الى ما مر من ان
المطلقات لم يستعمل في المقيدات مطلقا وانما استعملت في الامور الكلية التي وضعت لها وانما يصدق على المقيد
من باب انطباق هذا العنوان عليه في الوجود الخارجي فان الشيء الواحد كزيد مثلا قد يعنون بعناوين مختلفة فيقال
انه رجل وانه ابن زيد وانه عالم او فاسق وغيرها من العناوين ولا ريب ان اللفظ في جميع تلك الاطلاقات
مستعمل في معناه الحقيقي الاولي وانما انطبق على زيد انطباق العنوان عليه فلا يكون اللفظ خارجا
عن معناه الاصلي الاولي ثالثها عدم التناقض العرفي فانه اذا اطلق المطلق واريد منه المعنى الكلي الكاشف لم يكن
بينهما تناقض عرفا لما نجده بين اسد وبين الرجل الشجاع في قولهم اسد يرمي فان الذي يتعلق به ارادة
الحيوان المفترس ثم بعونة يرمي الى الرجل الشجاع وهذا ظاهر لا يشتبه عليه فانه لو قال الطبيب للمريض بحسب الاشارة
هذا دواء والماية وتقييده بانه وتقييده في محل الاجابة لم يحسب الاخطاء بانك لم تكلف بالجاز ولم تتصف تنبيه
عليه ولم يفهم التناقض عرفا يقينا وهذا علامة كون اللفظ حقيقة فيه لما ان التناقض بين اللفظ والمعنى المجاز
فقد ظهر مما ذكر ان المطلق موضوع للماهية المطلقة والماهية المطلقة بالحقيقة الكلية الحقيقية التي هي معنى
يحصل على الكثير في بعض المقامات الذي يشترط عشر طين الاول ان يكون قرينة البين بين ان يكون
[illegible]
[illegible] واما القائل بالمجاز مطلقا فقد احتج بالتبادر في اللفظ الخالي من القيود والشرط بانه متبادر

سنذكره موضحا ان اللفظ المشترك يكون في غيره مجازا لوجود ذلك المعنى والمختصات وغيره ان ادعاء التبادر ليس على
ان اللفظ المفرد غير مستعمل في معنى وضعيا ظاهر فيه واما المركبات فلا شك انها في معانيها قد يكون الظهور احدها في
معنى يكون حقيقة فيه ومجازا في غيره اذ اللفظ في التركيب المدعى انه ظاهر في معنى فلو تعلم لاحد هما ايضا
واما وجه المعصل فعلى المتصل فكما ذكرنا في الوجه واما كونه مجازا في المنفصل فكما ذكره القائل بالمجازية مطلقا
وظاهر بظهور عامر فقد ظهر مما ذكرنا ان المطلق مرضي المجازية المطلقة الملحوظ وان استعماله في المقيد لا يقتضي
حقيقته ايضا نعم قد يحمل المطلق على المقيد في بعض المقامات الدائرة بعد احراز شرطين الاول ان يكون ارادته
في مقام بيان نفسه بان لا يكون وارد البيان حكم آخر في الدعاء والدليل على انه كذلك في قرينة الحوالة اسكن بالكم
الثاني ان لا يكون البيان مجملا في المقام وتشخيصه اما بالرجوع الى الجاهل في حق المشتري او بالاجماع
لما انه يحمل المطلق المردود ذكره في مقام البيان لاداء الدعاء على الدول غير بالغلبة فيقال الاصل كونه في
مقام البيان وكذا اذا شك في ورود البيان له فالاصل ان لا يكون البيان وارد اذ تقدم ذكره فيه
احراز الشرطين المذكورين يكفي فيه بالعموم وفي هذا ظهر ان التقييد عند من يكفيه دليل سائر المجازات اعم من غيره
في انواع المجاز وذلك لانه اذا ورد مطلق كان ظاهرا في حق رقبة وورد مقيد كان ظاهرا في حق رقبة
مؤمنة فالامر دائر في انه اما ان يترك المطلق على اطلاقه ويرتكب المجاز في المقيد بحمله على الاستحباب او الكراهة
التخييري او يحمل المقيد على الحقيقة فيه في الوجوب العيني ويحكم بان المراد من المطلق هو المقيد ويرتكب التقييد فيه
واذ قد عرفت ان حمل المطلق على العموم مشروط بشرطين احدهما ورود في مقام البيان لا الاجمال وثانيهما
عدم وجود بيان له فبعد وجود ما يصلح ان يكون بيانا له فيكون وارد اجمالا فلا يمكن ان يقال انه
وارد في مقام البيان لان المقيد المذكور دليل لكونه في مقام الاجمال ولكنه لا يمكن ان يقال الاصل عدم
وجود بيان له لان المقيد المذكور يقول بالبيان له فاذا لم يكن حمل المطلق على العموم لا يكن حمل المقيد على
المجاز فلا بد من ارتكاب التقييد فالتقييد في الحقيقة مسرله الدليل وسائر المجازات بمنزلة الاصل فيكون الدليل وارد
عليها وسقط ما قيل في باب تقدم الدليل على الاصل ورد وارده عليه واما الكلام في المطلق المطلق والمفرد المحلى
باللام فاعلم ان اصل السبع وعدم الرجوع الى الاطلاق اذا بلغ قدر كل سبع فيقول انه قد اختلف الاصوليون في افادته العموم فقال

جماعة منهم انه يفيده من حيث اللفظ وفي باب وضع اللفظ للماهية الساذجة وقد تحقق منهم الاصل الاعم والمحقق السبزواري
وشريف العلماء عليهم الرحمة وقال غيرهم وهو منهم كصاحب المعالم والنسبة لا تحقق وتبعه سلطان العلماء وصرح به صاحب الفصول بان
تعريف العموم في باب الكلمة دلالته العقل اذا وقع في كلام الحكيم بقرينة تدل على كونه مقصودا ذهنيا او خارجيا قال في
المعالم في زمن العلم على الخارج والمعرف اللام لا يتحقق كونه مفيد العموم في بعض الموارد ولكن الاستغراق احد معاني
المعرف المعرف وفي الاخذ منه قاعدة حيث قلت ان الغرض من عن دلالة الخارج والمعرف على العموم كونه بنفس صيغة
الصيغ الموضوعة للعموم لذلك عدم افادته اياه مطلقا اي حيث لم يعتبر في غيره لكان مجازا فاعلم ان الشرعيين ايضا
قائلين بالعموم الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث يظهر من خارج فانه في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
وقوله عم اذا كان المفارقة كل الشيء من وقطاره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة
اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها الخارجي انفاذ وجه ان ارادة الوجود الحاصل بحيث الافراد
او بعض غير معين لكن عدم ارادة البعض بناء الحكم اذ لا معنى لتعلق بيع البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تحريم
معتد الكر في بعض الماء الا غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين من الحكم ارادة الجميع وادخل العموم
وتحقق قوله لكن لارادة البعض بناء الحكم ~~[illegible]~~ اذا عرفت ذلك فاعلم انهم لارد واع مقدمة استدلالهم بذكر وعدم تمام
بوجوه او لها ما اورده بعض الاعاظم على المقدمة الاولى وهو امتناع ارادة الماهية والحقيقة في موضوعات الاحكام
الشرعية بان القول بان الطبائع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها الخارجي ظاهر من الطبائع بخصوصها غير متعلقة
ومتصفة بها بالنفس والعموم وغيرها يمكن ان يكون انه لا يعقل ارادة الماهية والحقيقة في موضوعات الاحكام
لا من طرفان يكون مهملا حتى يكون المكلف بها واذا كان الاصل في الاثبات بناء على العرف فيصدق عليه انه يحمل
مهملا اثرا ما يعتبر عليه والفرق بين تعلق الامر به او تعلق الحكم والجواز وجود الحرمة وكونه نعم هذا الاشكال نظر في الكل
بتعلق المكلف وذلك لا يتقدم عدم الخبرية الاتيان بالرجوع الى الطبيعة في حقه واما مثل احل الله البيع فهو
سقوط الحكم والجواز بوجود فرد من الفرد من ذلك اذا فرد انتهى وقد اورد انه ما ذكرتم انما هو بوجود الطبيعة مع قطع النظر عن الافراد
وما ذكرتم بان الوجود الافراد فلا يوجد الا بوجود افراده فلا يرتبط بحث صاحب المعالم فلا ان الاصل في البيع في الاحلية افراده في الخارج
فلا يعم افراده جميع الافراد والدليل [illegible] انا نعلم ان الطبيعة بوجود غير وجود افراده والحكم
[illegible] الحكم في الخارج او الرجوع الى الطبيعة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

المعروض للحكم معروض لذلك الحكم فالمفرد معروض لذلك الحكم ومرجع القضية المذكورة الى قياس المساواة فيقال
ان الحكم اللازم للطبيعة والمطلقة لازم للمفرد فالحكم اللازم للمفرد لازم للازم لازم للشيء لازم لذلك الشيء قلت
نمنع كلية الكبرى لتشكل ومن هو معروض للطبيعة المعروضة للحكم معروض لذلك الحكم اذ كون معروض الطبيعة معروضا للحكم
العارض لها غير واجب والا لصار القضايا المهملة لغوا فان حمل الحكم فيها على العارض للطبيعة غير واجب وان حمل
حمل نظرا الى الدوام وسلم فلا مرية في ان قول الطبيب الحرارة ايضا يسهل الاسهال في الحمى قولنا الرجل خير من المرأة و
في قولهم الثمرة خير من الزهرة ونحوه مما لا مرية في بيان حكم الماهية في حيثية ومن قطع النظر عن الوجود والوجود اذا
عدما مع انا نرى بالعيان والوجدان ان الحكم فرعوض للطبيعة في الشريعة المقدسة مع انه لم يعرض ذلك الحكم على الافراد
لحاق الدوام الحينية نحو مس وصم وجع وغيرها واذلك ان ما عرض للطبيعة من الوجوب العيني وذا الوجوب
العيني لم يعرض للافراد فان ما عرض لها من الوجوب التخييري بثبوت التخييري في افراد الصلوة والاذان بل افراد منها
شرعا فلو كان الوجوب عرض ما عرض للطبيعة للافراد لكان الاذان بجميع افراد الصلوة واجبا عينيا وهو باطل
اذا عرفت هذا فاعلم ان الاقوال والادلة المذكورة في المطلق الفرد المنتشر آتية في المطلق الذي يقابل المقيد واما
المطلق الاحوالي فهو ما كان اللفظ المركب خاليا عن قيود الاضافة حوالي من الزمان والمكان وغيرهما من الاوصاف
والعوارض كالقيام والقعود والسفر والحضر ونحوها ومحل الكلام منه هنا ما كان خاليا عن قيود الحكم والمطلب ولا
ما كان قيدا للمطلوب خروجا لخلف المطلق الماهيتي ~~وقد عرفت ما سبق~~ وقد علم مما ذكر ان محل هذا الاطلاق
من الهيئات التركيبية جريانه غيرها في الالفاظ المفردة وقد صرحوا ان الهيئة التركيبية التي ظاهرها الاطلاق
اذا قيد بالحال من قيود الاحوال جرى بحقيقة ام مجازا ومنشأ الاختلاف هو ان منشأ الاطلاق هل هو الهيئة
التركيبية باعتبار صفة كذلك فيصير عنه التقييد مجازا ايضا لما ذهب اليه وجب التفصيل او عدم ذكر القيد معه
مع كون المقام مقام البيان فلا شك فان الامر اذا امر باكرام زيد مثلا وكان مراده في نفس الامر اكرام العالم
من العلماء البلد مع كونه في مقام البيان فعدم تقييده في مقام البيان مع ~~الاطلاق~~ ظاهره ~~الحال~~ تقييد الاطلاق فيشمل
الاطلاق في الحقيقة الى اللفظ بعونه الى الحق فيقال لنا الامر ظاهر في الوجوب العيني التعيني الاصلي النفسي معا الجهري
والكفائي والتسبيحي والخبري الى ذلك فان بيان كل واحد من الاربعة المذكورة يحتاج الى ضم قيد الامر فاذا عدم

القيد وخلا الكلام عما دل على واحد منها يكون الكلام ظاهرا في مقابله فيكفي في ثبوت كل واحد من العينية و
التعيينية والاصلية والنفسية عدم هذا الامر الوجودي اعني القيد المتصل بالكلام فما يظهر في بعضهم بالتأمل
ظاهرة اذا انضم اليها احد الخبري والمذكور يصير مجازا لتبادر غيرها من الكلام عند عدم الكلام بل اذا تبادر
اذا ليس من عدم القيد حتى يصير اللفظ عنه وذكر القيد معه مجازا بل تبادر الاطلاق المطلق عند
عدم ذكر شيء معه فلا يكون دليلا على المجازية مع انا نرى ان اللفظ اذا كان مقيدا بالقيد كالاكرام زيد العالم
او اذا دخل عليه لم يوجد بينهما تنافر عرفا اصلا وعدم التنافر علامة الحقيقة كما ان التنافر علامة المجاز كما
رعين الغيث ونحوه من المجازات واما الكلام على التحرير الثاني فهو انهم قد اختلفوا في ان المطلق انما هو موضوع
للماهية الكلية وغيرها او يستعمل المطلق ويراد منه الفرد على جهة الحقيقة من اللفظ لكن ذلك مجازا ولكن اختلفوا في
تلك التراكيب المستعملة الواقعة في الاخبار مثل اعتق رقبة ونحوه هل هي من كيفية استعمال اللفظ على قصد الخصوصية من اللفظ
ليكون مجازا او باق على حقيقته بمعنى ان اللفظ قد استعمل في الماهية المهملة وارادة الفرد والخصوصية من الخارج وهذا دليل
على التقييد فقد ذهب جمع الى الاول والثاني فقول انهم قد اختلفوا فيه على اقوال الاول انه حقيقة مطلقا والثاني
مجاز مطلقا والثالث التفصيل بين المقيد قصدا وبين المقصود من الخارج ما يظهر من الفاضل القمي في مقصده
بين الاخبار والانشاء فقصد في الاول مجازا وفي الثاني نظرا الى ان استعمال اللفظ انما هو مقصود بالذات في الكلام
فالمقصود والاصل في الاول انما الماهية واستعمل اللفظ فيها وانما قصد الافراد فيه بالتبع بقرينة الانشاء فان المقصود
الاصلي فيه انما هو الفرد لعدم امكان تعلق التكليف بالماهية من حيث هي من قطع النظر عن الوجود اي من حيث تعلق بها
الوجود فيكون الفرد فيه مقصودا بالذات وظاهر انه اذا استعمل اللفظ وارادة الخصوصية يكون مجازا لان اللفظ انما
استعمل في غير ما وضع له وهي الماهية المهملة من حيث هي من الكلي ما يظهر من بعضهم من التفصيل بين المقيد والمقصود الخارجي
ثبت التقييد فيه بدليل لفظ قضية فيها في باب الدائن والمطلقين وبين المقصود الخارجي فيكون مستعملا في حقيقته لتبين
والشهرة وذهب المحقق القمي الى استعمال اللفظ مع الخصوصية في الفرد المخصوص فيكون مستعملا في غيره ما وضع له مجازا لعدم
بانه حقيقة مطلقا الا في مجاز رضعة الى اللفظ في مثل الاطلاق وارادة الماهية من حيث هي وارادة الخصوصية منه وارادة الخصوصية
الخارج فيكون من قبيل الدائن والمطلقين وقال بان ارادة الخصوصية فيكون مجازا فالمعرفة مرادين كونه حقيقة او
مجازا بالنظر الى الحقيقة يكون اللفظ مستعملا في معناه الى ان يعلم الصارف وما يعرض من صارفه لم يستعمل في

فرع الخارج الخارجة المعروفة في التحرير الاول الكلام

من الكلام في ادلة الاقوال الاخر ثم حجة القول بالمجاز يعلم من ان قيد الرسالة مشترك في الكلام بين المطلق
ومن البيان وكون المراد من المبين هو ذلك وهو مستلزم لاستعمال اللفظ فيه بخصوصه فيكون مجازا والجواب عنه ان
ذلك مجرد احتمال لا يثبت كونه مجازا عن اصالة الحقيقة التي عرفت ثبوتها في المقام مع ان البيانية لا يدل عليها
ذكر بل يجوز معه اعتبار كون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي فاحتج عليه حجة القول بالتفصيل بين الجزء المتصل
ومجازا في المنفصل اما الاول فظاهر لما تقدم واما الثاني فلاشتراك الاعم العرفي بين المتصل والمنفصل مستعملا
في ما لا يدل على الحقيقة اعني الجزء الخصوصي بقرينة مجيء الباقي مجازا بعلم فيتم على اصالة الحقيقة لكون اعتبارها
في باب الوصف فيه بحسب ما يعرف على خلافه لم يبق فيها الوصف بصفة حتى يكون معتبرا والجواب منع العموم
العرفي في ذلك مع ان كون الحقيقة جنسا شرط قوله احق رقبة برسالة بيانا لقوله احق رقبة عند العرف لا يعين ذلك لكون اللفظ
عندهم مستعملا في الجزء اذ يمكن مع ذلك ان يكون اللفظ مستعملا في الماهية المجملة لقاعدة تحصيل الاشتغال في المكلف الا في
في الجزء لا مع ثم امر بعد بيان الاتيان بهذا الجزء الخصوصي فقوله برسالة تعليل بيان في الحقيقة لتلك القضية المجملة حيث
يعين ان الحكم المتعلق لتلك الماهية التي حكم بها على سبيل الاجمال والابهام متعلق لهذا الجزء منها كان يقول اشرب
للمريض اشربه يجب عليك شرب الدواء مريدا لتلك الماهية المجملة لا غير ثم بعد ما علمه حاله وسكن نفسه يقول اشرب هذا
الدواء وذلك الدواء فقد ورد في ان فيكون هذا بيان لقوله الاول عرفا مع انه لا يرد في الاول الا الماهية المجملة
فثبت ان قولهم عينه شرط لا يعني ان يكون اشرب بيانا مستعملا في الجزء الخصوصي على معنى ان الاول
بدونه لم يكن غيره حتى على التقدير مع ان اعتبار الاول ليس من باب الوصف بل من باب التعقيد لما مر فتحقق حجة
القول بالتفصيل الذي ذهب اليه من الفقه ظاهر مما سبق والجواب ان كون الشيء مقصودا بالذات لا يلزم
ان يستعمل الكلام فيه بل يجوز استعماله في غيره مع ان الاول ذهب لذلك في بعض الصور والمجاز بل ان استعمل اللفظ فيما وضع له
فهو حقيقة وان كان المطلوب به الاعم من سوق الكلام انما هو شرعا وفاقا لمن ذهب الى ان الكنايات والتعريضات
على قول من ان الحكم الاكلية له في الاخبارات بل في الشامل ويراد به الجزء الخصوصي على ان التزام ذلك في الكنايات
مشكل جدا والبعد في غاية البعد ولزم ان يكون جميع الالفاظ الموضوعة له مثل اضرب واكرم وغيرهما مجازا
الظاهر انه لا يلتزم به احد مع انه لا يكون الحكم المذكور فيها الا اذا ارادوا بالماهية في حال تعلق الغرض الى
الجزء ولم يعلم ما عرفت فاحتج حجة القول بالتفصيل الاخير وهو كون المتقدم في المنفصل والتفصيل

لفظ

لفظ وكونه مجازا في المنفصل الذي قرينته بيانه مثل الاضرابات والشهرة والاجماع وغيرها فهو ان الاحاديث ان
المكلف بكل واحد من الماهية والجزء الخصوصي اذا التكليف على شيء فرع ثبوت الشيء ولا فرق بين ان يكون
هناك لفظ ان احدهما دال على الماهية والاخر على الجزء سواء كانا متصلين او منفصلين على الكلام في الحال استعانة
الكلام منهما على تحمل الرايين والمدلولين واما لو لم يكن هناك الا لفظ واحد ولكن ما يدل على المراد منه متصلا
للقرينة فيه والا لكان تعقيبه ولم يكن قابلا لكونه مثبتا للاحاديث والجاهل في الشهرة والاضرابات الموجبة مشتركا فيها واشتراكها
من الكليات لا شك في مراد المتكلم من اللفظ لذلك الاسباب الخارجية في الاجماع حمل اللفظ على اشارة الماهية ودون الجزء
على اشارة الخصوصية فلا يمكن اعتبار كون المراد من اللفظ الواحد لما في احتمال ارادة الماهية مع الخصوصية والجزء من الجزء
الخصوصي الذي المتكلف بالجزء الخصوصية حاليا عن الاخر ودعوى جمع فثبت كون الخصوصية مرادا من اللفظ فيكون مجازا
ويمكن الذب عن هذا الاشكال بجواب الاول انه لا يلزم في ثبوت التكليف الشرعية صدور اللفظ الدال على الشيء
المطلوب من قبل الشارع بل يكفي فيه حصول العلم او ما يقوم مقامه بكون الشيء مطلوبا للشارع فيفرض الامر فانا نعلم بالضرورة
الشارع ما انما في اتيان شيء بخصوصه وان شيء اخر يجب علينا الاتيان به على طبقه وان لم يكن هناك لفظ او مخصص صدور
الالفاظ فانه لا مدخل له في ثبوت التكليف الشرعية من الالفاظ لكن الشيء عن مراده وعرفا الا المطلوب منه
رضاه فاذا علمنا رضاه وحصل العلم بكون المطلوب الشرعي الخصوصي فيجب علينا اتباعه والاشكال في فرض كون
وقتا من في قول ان اللفظ المخصص الثابت منه في المقام يعلم على ارادة الماهية المجملة وتلك القرائن تكون شواهد على ارادة
الجزء الخاص منها في الواقع ولكن الشيء عن رضاه في التقدير لا يثبت بهذا الجزء وايجاده في ضمنه بخصوصه من غير ان
فرد ايكم يكون ارادة الخصوصية في اللفظ حتى يتبين ذلك من اصالة الحقيقة فانه لو جعلنا عليه ذلك لزم ان يكون جميع الاوامر
مجازا وهو باطل لما مر في الجواب عن كون تقليلا وان سلم ان ثبوت التكليف الشرعية لا يستلزم صدور اللفظ الدال على الشيء
اعم منه القائم ثم على ان مخاطبات الشارع انما هي شيء مخاطبات اهل العرف ولا شبهة في انه اذا قال زيد
مثلا لعمرو وكلمته في بيع الدار بالنقد ولكن الجانب فيه الرباب مثلا لا يفهم منه الا ارادة الجزء النقد من الثمن
واستعمل اللفظ فيه فيرى ان نظره تعطيل الاستعمال اللفظ في القدر الجامع والخصوصية الكلية في افادة الخصوصية الاخر فيه
والتقييد بل يستعمله في اللفظ الدال من الجزء الخاص لجامع ما هو طريقة العرف على انه لو كان الالتزام بكون الاضرابات
مجازا واللفظ مستعملا فيها في غير ما وضع له لكان مخالفا لطريقة العرف في محاوراتهم على ما عرفت الثاني انه وان سلم ان
اللفظ مستعمل انما الحق وارادة جزء الخصوصية ولكن مع هذا القول انه لا يلزم كونه مجازا لجواز القول بكونه

وظاهر ان ثبوت الشيء فرع تقييد فرع صدور اللفظ الدال على المطلوب منه مع

يكون مجازا في الاول والاخر ايضا لا يخفى ان اللفظ
مستعمل في ما وضع له وهو الجامع بين الجزء والخصوصية
ثبوت ما وضع له فان الجامع بين الجزء والخصوصية
وارادة الخاص شيء

الفرق الثاني حقيقة لا لا فرق بين الاطلاق والاستعمال لما ذكره الفاضل القمي من ان الاطلاق استعماله واردة الفرد
الخاص منه لم يعتبر ان احدهما ان الاطلاق ويراد منه هذا الفرد المخصوص على حصة الخصوصية ويكون الزائد عن ان يقال مثلا
زيد انسان ويراد بالانسان الموضوع للماهية المستعملة في زيد ويمكن ان تلك الماهية وزيد متحدان في الوجود الخارجي
وانهما موجودان بوجود واحد فكان زيد الخصوصية في جهة كونه انسانا للغيره في الذي لو لم تلك الانسان الخصوصية
من جهة كونه زيدا لغيره في الذي لو لم تلك الغير اه وهذا معنى الزائد واستعمال اللفظ في الفرد على حصة الخصوصية
وجهة الدكاكة وعلى هذا الاعتبار يكون اللفظ مجازا لخروجه عن جواز الحقيقي واستعماله في غير ما وضع له اذ ماهية الانسان لم توجد
كثيرة واللفظ موضوع للمعنى الذي يكون الفرد الخارجي الجامع لها في الخارج على حصة الخصوصية وعلى جهة التقييد بحيث يكون
الشرط داخلا في المستعمل فيه يكون سبب استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا وثانيا ان الاطلاق ويراد منه الفرد الخاص
لكن لا على جهة الخصوصية وتحمل الزائد على طريق الحمل المتعارف بين ان اللفظ قد استعمل في الماهية الموجودة في ضمن الفرد
المتشخص على اعتبار دخول التشخص في المستعمل فيه حتى يكون المراد منه الحمل على طريق الخصوصية من اللفظ في الحقيقة مستعملا في
الشرط الخاص الماهية المطلقة الا انها مع جهة عدم منافات الشرط مع الشرط استعمال اللفظ في المقترن بالشرط مع قطع
النظر عن حيثية الاشتراك بحيث يكون الشرط داخلا فان الماهية المشروطة لا تعتبر الاشتراط في الماهية المطلقة
الا الشرط بعينها الا انها قد تعلقت اشتراكها بالشرط فتعين [illegible] فالاشارة بالانسان انما هي الى الماهية
وزيد لا الى التشخص باعتبار تشخصه في الخارج فتعلق زيد بانسان على هذا معناه ان هذا التشخص جامع بين الفرد
تلك الماهية وهو فرد من افرادها وانه مصداق من مصاديقها فيجمع الحمل من الاحكام الذاتية الى من جهة الشيء
العنوان على هذا الوجود الخارجي والحمل مصداقي من جهة كونه احد مصاديقها ومن هنا ظهر وجه ما مر من بعضهم ان الاصل
الالفاظ الموضوعة للماهيات ثم يستعمل في الافراد ومنهم من انما يستعمل في ماهياتها الخاصة ويطلق على الافراد الخارجية
على جهة انطباق ماهيتها عليها في الخارج كما يقال لزيد ناقة انه انسان وتارة انه قرشي واخرى شمري وتارة انه
انسان زيد واخرى عمرو وابرهانه الا غير ذلك من الشواهد الصادقة عليه فمن هذا الفرق يقسم الاطلاق
الى من الفرد الخاص فرايت الحمل اعتبار على الحمل باعتبار الاطلاق والمصداقية لا يكون مجازا بل يكون باقيا على الحقيقة
وظهر ما حققناه ضعف ما قاله بانه لو اريد من الفرد الخصوصية لكان مجازا اذ ارادة الفرد منها عرفت اعم من الحمل
المذكورين وظاهر ما يلزم من الجازية انما هو الاول دون الثاني مع ان الاطلاق قرينة الارادة الفرد منه على طريق الحمل الذاتي
مشكلا

لعدم فرق

لعدم فرق فانه البعد اذ لو اريد من الفرد المخصوص ظاهر انه لم يرد منه انه لا غير بقية من يرد منه انه فرد من افراده
فاثبات الالتزام بين ارادة الفرد وبين الخصوصية الجازية غير مسلم لما يخفى وما يترتب ما ذكرنا قرينة على اطلاق حقيقة على
امران احدهما انه لا ريب في انه اذا استعمل لفظ مجازا في معنى فقيله وحمل ذلك الاحد الحقيقة وصار متعارفا في
معناه الحقيقي الدال الا معناه المجازي الذي يجيء تداول استعمال اللفظ فيه في تلك المدة القليلة لمعناه الالفاظ
المخصوصة المستعملة في لسان الشارع مثل الصلاة والزكوة والحج وغيرها في معانيها الشرعية مجازا فانها بعد زمان قليل
صارت حقائق في تلك المعاني وهجرت معانيها الدالة عليها المشتركة بحيث وهجرت المعاني الدالة اللغوية عنه
اللفظ بها من اللفظ الا القرينة ولكن الحال في جميع الالفاظ المستعملة مجازا عند الشارع عرفت هذه الالفاظ المطلقة
المنصرفة الى الافراد الشائعة لا المنصرف الى الفقرة البلد والعالم والخبر المخصوص الى ما شاع في افرادها
وغيرها لو كانت مجازات في المعاني المنصرف اليها لزم ان يكون ذلك كذلك الا لو كونها حقيقات اليها
اذ لم يزل تلك الالفاظ في زمان ادم الى زماننا هذا مستعملة في تلك المعاني الشائعة ولا شك في انها مجازات
الا يوم القيمة فكيف لم تكن تلك الالفاظ منقولات مع استعمالها في تلك المدة المديدة والدهر البعيد
على طريق المجاز وما السر في ذلك الا ان تكون تلك الالفاظ مستعملة في معانيها الحقيقية اعني ان يطلق الجملة
وان ارادة الخصوصيات منهم من القرينة وبعوبة الفهم العرف من جهة الشيوع والشهرة وغيرها في قيد الاطلاق
غاية ما في الباب ان اهل العرف من جهة قصر باعهم على ادراك تلك الخصوصيات الخاصة لا يلتفتون على ما ذكر وزعموا ان اللفظ
معناه ارتكب ذلك وانهم لا يلتفتون عند استعمال الاغيره من الشرط ما يرد بالوجود الخاص ليلزم ان يكون مرادهم الافراد الشائعة
الا انا نستكشف ما ذكرنا من اللفظ وما استعمل فيه الا غير ما تعلق اليه تمام ارادتهم ومع ذلك لم يستعملوا عن الفرد الغير
الشائع لقولوا انه نقله او خبر اوما وجه ذلك الا ان اللفظ عندهم هو ما دل على المعنى الذي هو الخاص في بعض الاحكام
جاء من الاجماع وثانيها انه لو كانت تلك الالفاظ مجازات يلزم استعمال اللفظ الواحد في استعمال واحد
في المعاني المجازية المتكثرة بحيث لا يجامع الجمع الحقيقي مع تلك المعاني المجازية وهذا مما لم يجب
لا جوازه احد فتعلم من بطلان التالي ان المقدم مثله بيان الملازمة ان قوله تعالى اقيموا الصلاة مثلا
مطلق فالمطلوب منها والمتبادر ومن المخاطب من الافراد ومن الافراد وانها مكلف بالبيت لا
المستطيع والمسافر والمريض والخائف والصحيح والمريض على مراتب مرضه وغير ذلك من الاحوال المختلفة
مع ان خطاب القرآن عام على الجميع طريق اللفظ معتبر فيه تلك القيود والخصوصيات المختلفة ومستعملة في

الجاز للزم استعمال اللفظ في المجازات الكثيرة المختلفة المتعددة مع كونه مشتركا بين المعنى الحقيقي ايضا فتكون
من وظيفة الدلالتين بالقطع بالحقيقة والماهية داخلة في ضمن المخاطبين بالخطاب المذكور يقينا وذلك الدليل
مما ورد عن القائلين بالمجاز ولا يرضى عنه فانا قادرون ان يجيبوا عن ذلك او يعترفوا بكون اللفظ
مستعملا في القدر الجامع بين الافراد المذكورة والمقيدات المعلومة عن الماهية الا بشرط التي لا تنفك عنها
من اجتماعها مع القيود والشروط والخصائص الثابتة من الادلة الخارجية لها قرينة على اختياره وهما تابعة
اقرب اختياره في الحجر الاول عن كون المطلق موضوعا للماهية المطلقة وعدم اعتبار الاطلاق فيه بحسب الوضع و
ان نفس ثبوت الاختلاف في المطلق ومثله له على الافراد الى يعرف ان انكاره وبيان عدم صحته للسريان
لانه لو وضع للسريان لكان اللفظ بنفسه مقتضيا للعموم والشمول فلم يبق فرق بينه وبين الصيغ
في الشمول على الافراد الخارجية مع ان اللفظ الواحد الموضوع للماهية لا يفيد الشمول اذا وقع في خبر النفي نحو لا يقوم
انسان دل على العموم والشمول حتى على الافراد النادرة واذا وقع في خبر الاثبات نحو قام انسان ولم يدل الا
على الاجتماع في الافراد الشائعة ولم يدل على العموم لكان دل اخوه ولم يشمل الافراد النادرة لكان مثلها فكان كلا
منهما موضوعا بحيث يدل على السريان والاشتراك بدليل في الموضعين ولم يتفاوت الامر في البين فيستكشف من ذلك
ان الوجه في ذلك كون اللفظ موضوعا للماهية المطلقة حتى فرد ما على حد الاطلاق فيدل الاطلاق
على الاطلاق فاذا وقع في خبر النفي يفيد نفي جميع المحتملات اذ لو وقع القيام في ضمن فرد لزم منه كذب القضية
بخلاف ما اذا وقع في خبر الاثبات فان ثبوت القيام في ضمن الماهية يصدق بقيام فرد ويصدق القضية بهذا القدر
فلا يفيد ثبوت جميع المحتملات من فرد ما من الافراد الشائعة لعدم اقتضاء اللفظ بنفسه الشمول والانكار فيدل على وجود
ما يقتضي انكاره وهو الشيوع والانصراف الى الفرد الظاهر بما ذكرنا ضعف ما قيل في المقام من ان الفرق بين العام والمطلق
حيث ان الاول يشمل الافراد النادرة دون الثاني وان العموم في الاول وضعي دون الثاني فان هذا الفرق
لا محصل له اذ لو كان السريان لازما لوضع اللفظ للماهية لما يجوز ان يكون وضعيا ايضا لانكار ذلك
في سياق النفي فان اللوازم الوضعية داخلة في الموضوع له ومعتبرة فيه وان لم يكن لازما له فلا يرد من القول بكونه
للماهية المطلقة فقط من القول بالسريان ايضا وان اريد ان العموم جاء في المطلق بمعنى ان الاطلاق ولو لم يشمل الافراد النادرة
بخلاف العموم استقلالا كالجمع وغيره فقد ظهر ان العموم في النكرة في سياق النفي ايضا اثر من وضعه من حيث ان المطلق
مع انه يشمل الافراد النادرة بدليل ما مر فيه ما يقتضي ما قلنا من ان المطلقات موضوعة للماهية المطلقة

وانها لم تستعمل في المقيد لكن حقيقة مطلقة من ان تقييدها من المقامات اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصحاب
اختلفوا في ان الافراد وهي المطلقة بالجهة وهل انهم اختلفوا انه اذا كان الكلام في المطلق والمقيد واحدا ولم يكن
المرجح ايضا الظهور بان كان في احدهما ان ظهرت في تحقق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد بخلاف ما
لم يكن الكلام مرجحا لاحدهما بل كانا متكافئين حتى يكون رقبة واحدة رقبة مؤمنة او نوعا بين كتصدق وتصدق بدرهم
او مما يتعلق بالاطعام الضعيف مثل ان اصل الاستيعاب من مثل قوله احل البيع السلم فانه يحكم بالمطلق على المقيد
اتفاقا الا في بعض مرشته وظاهر ان ذلك يرجع الى القطع بان اللفظ موضوع للماهية السارية وان اللفظ بنفسه يقتضي السريان
والانتشار والا فلا كان دلالة اللفظ عليه من باب الحكم فظاهر انه لا يجري دليل الحكم في المقام اذ من جملة مقدماته عدم
جواز حمل المطلق على بعض جواز بعض الافراد بالاولى او استرجع بالمرجح وفي البين انه مع وجود الحكم الثابت من قبل الشارع
في حقيقة من يتم الامر من جملة افراده حيث المرجح في حمل المطلق المنزل مقامه الماهية المطلقة فلا يجوز الاخذ بالمطلق
الافراد بالجهة ايضا فاذا تصورت دلالة اللفظ على الماهية المطلقة مع الاطلاق ولم يكن بعدم جواز حمله على بعض الافراد لم يبق مقتضي للتقييد
الصدق اذ اللفظ بنفسه غير مقتضي لذلك فيجب اما الحكم بالاطلاق المطلق على المقيد اذ حمل المطلق على المقيد فرع
كونه واردا في مقام بيان حكم الافراد بنفسه وفرع الوارد عدم ورود بيان له ولا شك ان المطلق لا يجوز بالمقيد بيان حتى
يحكم بالعموم واعتبار الاطلاق المقيد بيانا للمطلق ايضا حتى يرد الاستصحاب انما ينفع في دفع المانع للافراد المقيدة
لما ظاهر وهذا الايراد وارد على القائلين بالماهية المطلقة ايضا لقائل ان يقول ان الاصل اذا لم يكن بيانا للاطلاق
ولم يحصل عنده كونه ناظرا اليه المتعلق اليه ويحكم بالعموم في المطلق الا ان يحمل لو يعرض حكم ايضا على المطلق
ساكتا عن الحكم بالبيان والانتشار فالحكم بالعموم في المقام من جهة الاصل لا يحكم بالاطلاق المطلق
على المقيد فتامل

المطلب الثالث

اذا تعلق حكم من قبل الشارع بالمطلق ليس ذلك الحكم الا لوازم الماهية
والغائية مثل الاول كما انه سئل الامام عن ذبح الطائر بصيب الماء او بنزه وهل يجوز فاجاب بحكم
بصحة حلوته والاحتمال جزئه فلا يرد ان الطائر في جملة المحللات غير ماكول اللحم وهذا الحيوان الذي لا يؤكل
فصحيحه الاحتمال جزئه من جهة ذلك الحيوان الضعيف لعدم ولادة لم يكن بصحة الصلوة مع كونه مستصحبا فيه فيقدر الاحتمال
فيحلل غير الماكول اللحم كشعر الطائر والهرة ودمها وغيرها وشك الشارع في لحاظ حكم الطهارة الميتة
وطهارة البئر بعد نزح الاقدار من وجوب الاحتياط ايضا بعد ذلك شك شك وتلك الاحكام المتعلقة بالاحكام
سارية الى لوازمها ايضا من الاصل جريان الاول والثاني والاخبار والاطراف الاخبار وبالنسبة

ما يصل اليه الماء عند الرش غالبا وكطرف العصير واطراف والملعقة وبيد الباشر ورجله ولباسه وبيده
يصل اليه عند الغليان غالبا فان كان ذلك محكوم بالطهارة تبعا للاصل وفي انما حكموا بالتبعية في
المقامات اذ الحكم بطهارة الاصل مع عدم الالتفات بحكم الفرع مطلقا مع كثرة الابتلاء به وشدة
الاحتياج الى الحكم دليل على استوائه مع الاصل في الحكم والدليل بينة الشارع يقينا وعلى كل تقدير
لهذا المطلب فانه كثيرا ما يتفرع عليه مسائل الفقه ومن المسائل الحكم بطهارة سور الهرة فان الاصل الاقتصار على
التطهير لاجله عادة فلو كان نجاسة الماء مضرا في الحكم بطهارة سورها لبينه ضم التحقيق الى الاقتصار على
المطلب الرابع قد تخيل بعض الناس ان بين مسئلة الاضافة المطلق الى ارادة الشيء حيث ان اطلاق الماء
عليه في اصل عبارة المرتضى رضي الله عنه حيث انه نسب اليه القول بعدم الاضافة فيه وسياق ان نسبة الماء اليه
ليس مع ما يتبعض وبين مسئلة تعارض العرف واللغة حيث انهم اختلفوا فيها على اقوال ثلثة قول بتقديم الاول
وقول بتقديم الثاني وقول بالوقف تناقض بين لان هذه المسئلة اما على تلك المسئلة بعض انها جزئية
من جزئياتها نظرا الى اجماع ثبوت التعارض في الاضافات العرفية وان لم يكن القول به ثابتا لما احتمله بعضهم
او نظيرها نظرا الى ان الحق وان لم يكن ثابتا لان الحقيقة العرفية اي اصل فيه امر مستقل غير اللغة
في مقابلها فيكون تقديم بعض الصور على الغالب هذا العرف او العكس نظير تقديم اللغة على الحقيقة الشرعية
وعكسه فالتناقض انما يتم اعتقادهم انه لا يكون هذا تناقض [illegible]
تناقضهم في هذه المسئلة انما هو ان المطلق اذا كان له افراد شائعة بين غير معروف الى معروف سواء كان بان
محل النزاع في تعارض العرف واللغة اذا كان المعنيان العرفي واللغوي موجودين في زمان واحد لما يتخيل بعض
او فيما كان هناك بحسب العرف ولكن في هذا اللفظ مستعملا في العرف المتأخر عن اخر بطريق الحقيقة وكان الاستعمال
في زمن كان هذا اللفظ في العرف المتقدم كذلك ان الشارع ايضا حقيقة فيما اراد حقيقة في العرف المتأخر عن
على اللغة فيما وقع استعماله في كلام الشارع وحينئذ تراه لا يقدم اللغة عليه ولا يحتمل ذلك عند صحيح اجماعه
تاما فان دخل بعض العرف الكبير وحكم بعدم المساواة بين العرفين وتقديم اللغة على العرف فيما استعمل في العرف المتقدم

وبعض الخ

وبعض اخر تشبه بالزمانين ومساواة العرفين بقرض الاستقراء اي عدم في اكثر الالفاظ المستعملة لمتأخر الحكم
بتقديم العرف على اللغة والحق في تحقيق محل نزاعهم اما ثانيا في الحادث بينهم اذ لا يعين النزاع في المعنى الاول
اذ لم يحصل الحقيقة العرفية يكون المعنى اللغوي مهجورا وحينئذ يكون اللفظ فلا يستعمل منه في هذا العرف الا بقرينة
فلا يعين في اثناء في تقديمه عليه اذ يلزم لولا اللزم جواز تقديم المعنى المجازي على الحقيقي او التوقف فيه وهو
واضح وكيف كان فالجواب عن ايراد التناقض بين المسئلتين بالمنع عنه اذا النزاع في هذه المسئلة انما
هو في اصل ثبوت الاضافة بانه اذا كان المطلق اذا وضع عليه هل يصح حينئذ انه عرفا ام لا فيجوز ان
نظر الى تغاير الزمانين واتحادهما مع قطع النظر عن حصول التناسب بينهما وعدمه فالحكم هنا وارد كما
اخر [illegible] ثم بعد البناء على الاضافة وعدمه ينازع في ذلك المقام بان
لفظ دابة مثلا الذي كان في اللغة اسما لما يدب في الارض وصار في عرفنا الان مستعملا في بعض الدواب دون
مصرف اليه هل كان في العرف المتقدم ايضا كذلك حتى يقدم على اللغة في ذلك العرف ايضا كعرفنا ام
ام الاصل فيه حدوث هذا المعنى المصرف اليه في عرفنا ولم يكن في العرف المتقدم كذلك فيحكم عليه بعدم
اللغة عليه فيرجع النزاع هنا الى الكبرى وهي الى الصغرى وقد اجاب عنه بعضهم بوجه اخر وهو ان مرجع
النزاع في المسئلتين الى الصغرى والكبرى معا وذلك لان محل النزاع في هذه المسئلة انما هو في الدوران بين
فرجهة كثرة الرجحان كثرة الاستعمال اذ كثرة الاستعمال في خصوص ما وضع له اللفظ ان وضعت في عرف
لدلالة ذلك على انه الحق لما عرفت مما قدمنا فاذا كان الترجيح في كثرة الرجحان فلا تفاوت بين الزمانين
بين الزمانين اذ ما كان كثير الرجحان في الزمان الاول هو كثير الرجحان في الزمان المتأخر ايضا مثل الدواب
الانس والحمار والخنزير وغيرها واما في تلك المسئلة فان النزاع فيها انما هو من جهة كثرة الاستعمال لا كثرة
الرجحان فحصل التغاير بين المحلين وارتفع التناقض من البين ولكن المعتمد هو الوجه الاول وان كان
الثاني ايضا ليس من تلك البعيد المطلب الخامس قد عرفت مما مر ان المطلق في اسم عرفي
احد ما ذكر من دوران في مقام البيان وثانيها كونه ورود البيان له وثالثها بعد عدم البيان الى المنهج ثالثها ان ذاك عرفي
ان لا يكون بعض افراده شائعا بحيث يصرف هذا الاطلاق وهذا الذي يجيء في العرف ايضا ان لا يكون ذاك عرفي
بيان حكم تفصيله وجهه ايراد بحث عمر بن عبد العزيز بان يكون مذكورا بيان حكم اخر لعدم امكان عليكم فان ذكر [illegible]

بكون الشيوع بسبب الصرف
[illegible] الاصل في الزمان المتأخر
او المتقدم والا لم
[illegible]

بصيغة الكلي من حيث انه كلي لا من حيث القصد وضع الحدث لان رجوعه الى العموم انما هو للكلي لا الى الكلام على انه نزاع ولفظ مرة
متعلقه وان لم يرجع اليه بنفسه فيه فان ما ذكره من الشرط الاول في جملة جزئيات الشرط الثاني اعني مجتبرا فان كل بعض
افراد المطلق شايعا بيان لمعرفة مجيء المطلق على ان يجيء الامر حتى يتعين الفرد بالمعين لعموم الدلالة اللفظ على الفرد
فمقتضى ما ذكر ان الشرط هو المطلق على العموم لكون افراده متساوية في الظهور والغلبة والعبارة الاخرى تستوي جهة حقيقة او مجازا
المشكلة بالتشكيك السيدي فانه لا يطلق الا على الحكم واما لو كان مشكلا بالتشكيك المضر اجمالا فلا يجري فيه
فلا يرجع المطلق في الشرطين المذكورين فتعلم اولا في الشرط الاول ودعوى كون بعض افراده شايعا ان لا يكون مشكلا مضرا
اجماليا وثانيا في الشرط الثاني ودعوى كونه دارا في مقام بيان حكم نفسه فنقول اما الشرط الاول فمسلم فيه في مراتب الاول
فاما بالتشكيك والثانية في سبب المشكك والثالثة في وجه المشكك والرابعة في نفس المشكك والمراتب الاول الاربعة
المشكك في مراتب شتى اذا ربما يصدق فيه ولكن يزول بالتامل في اول مرة وربما لا يزول به ولكن يزول في المرة الثانية او الثالثة وربما لا
يزول التشكيك بتامل مطلق وفي تقرير المشكك فيتعين كون الفرد الشايع غير مراد ولكن يزول التعيين بالتامل ويرجع الحال الى
ما يجري عليه تعميم عدم ارادة الفرد الشايع في الحمل ولكن هذا مما يتعلق بالكلام ومتعلقات الاحكام الشرعية منها غالبا
ما يزول التشكيك بالتعريف ويسمى بالمشكك السيدي وثانيها ما لا يزول التشكيك فيه بمعنى احتمال ارادة الكل في بعض المطلق
او افراده الشايعة في المطلق بالنظر اليه ويسمى بالمشكك المضر اجمالا وثالثها ان يترجح احتمال ارادة الفرد الشايعة في المطلق
على ارادة المطلق ويعلم ان الفرد الشايع غير مراد في الارادة ويسمى بالمشكك المبين العدم ورابعها ان يطلق المطلق ويراد
في الشرط فيقال المطلق المشكك بالتشكيك السيدي ثم اعلم ان حال المشكك السيدي والمبين العدم من حيث ظهور
اللفظ في الحقيقة في الدلالة وعدم ارادة الفرد الشايع فيه ثابتا واما المضر اجمالا فيه [illegible]
المعنى [illegible] الحقيقي انه يشك في انصراف اللفظ اليه [illegible]
المجاز المشهور بالنسبة الى سائر المجازات ام هي دون منها والظاهر الثاني وان مرتبة المجاز المشهور لو فرضت مساوية لمرتبة
المبين العدم او فوقه ودلالة اللفظ على معناه الحقيقي وثبوت احتمال الحقيقة في مقام المجاز المشهور وضعف دلالة المطلق على
تمام افراده وكذا في مقام الاطلاق لعدم ان يكون ما يقابل بالدليل ويعارضه اقوى مما يعارض الثاني ويقابله
الدليل معادل القوي اقوى من معادل الضعيف بالضرورة فلو فرض مرتبة معادل القوي بالنسبة الى الضعيف لكان
راجحا عليه ومرتبة المبين العدم فثبت ان المضر اجمالا لا يكون راجحا على المطلق لما لا يكون المجاز المشهور راجحا على الحقيقة

فان المجاز المشهور [illegible] ما عرفت فتارة يكون [illegible]
يكون مساويا [illegible] على الحقيقة فالمرتبة الثانية المجاز
المشهور والثالثة المنقول [illegible]
اصول [illegible]
كثيرة [illegible] عرفت

المرحلة

المرحلة الثانية في سبب التشكيك اعلم ان اسباب التشكيك عند الاصوليين والمنطقيين تبلغ الى ستة كثرة الافراد
وكثرة الوجود والكمال والاولية والشدة والضعف واما التشكيك بسبب الشدة والضعف فهو من مختصات عند
المنطقيين فليس معتبرا عند الاصوليين اذ نظر الاصولي انما هو الى كيفية دلالة اللفظ ونظر المنطقي انما هو الى نفس المعنى فلا يجري
التشكيك عندهم فيما يتكلم عنه الاصوليون وبينهما من نسبة عموم من وجه اذ ماهية الوجود مشكك عندهم وضعيف في التشكيك
نظرا الى اولويته صدقه على الواجب دون الممكن وعند الاصوليين داخل في المتواطئ اذ التشكيك عندهم في دلالة كليها على اللفظ
بالنسبة الى الوجودين على حد سواء من دون افتراق في ذاك الجانب واما حمل الافتراق في ذاك الجانب فلا يكون فانه
بالنظر الى ظهور اللفظ بالنسبة الى بعض الافراد دون بعض كمن يدعي ان الانسان في الزمان وجلي المشكك عند الاصوليين
بخلاف المنطقي فانه نسبة الماهية الى الافراد وان كان بعضها الزمان في غاية الندرة متساوية في صدق ذاتها على الافراد
اولويته والاشد والاضعف في صدق الماهية على بعض الافراد دون بعض الاخر كالماء الحار والبارد وانما تحدث في ظهور اللفظ
مثل قول حصر بعض وجوه وكثرة الخلاف في المراد ام خارجا واما مورد الاجتماع فكالبعض المختلف الافراد مع كون
بعض الافراد كثير الدخول في الارادة عند استعمالات اهل العرف فهو مشكك عند الفريقين واما الكمال فهو من
وجود الماهية في بعض الافراد مع وجود الكمل دون الاخر فقد ذهب اليه بعضهم كصاحب الفصول الى كونه سببا للتشكيك
ولعل من قال لبعضهم ان الاطلاق يصرف الى الوجوب لعين الكمال المطلق فيه دون الندب ولكن الحق
انه لا يكون سببا للانصراف اذ لو كان كذلك لزم ان ينصرف لفظ الانسان عند الاطلاق الى النبي صلى الله عليه وآله
لانه اكمل افراد الانسان واشرفهم وعدم ثبوت الاطلاق [illegible] واما كثرة الوجود [illegible] فظهر مما كتب
انه سبب للانصراف والحق انه لا يكون سببا للانصراف ايضا اذ لو فرضنا كثرة بعض افراده واما اولويته فهو كثير الدخول
في الارادة عند استعمالات العرف لم يكن ذلك سببا لانصراف اللفظ اليه عرفا ولا يخفى ان طريقة العرفية مستقرة على
ذلك ايضا لانهم يكون بمباشرة الى الخلط والجهل اذ اجرى في الحمل الغير المعتاد مع انه في الافراد انما ورد فيه غاية الندرة
فلو كان كثرة الوجود سببا لانصراف فلزم ان يكون انجاسات فرد من الحمل المعتاد فقط ولكن في غيره من المقامات
بل الظاهر ان كون كثرة الوجود سببا للانصراف انما يتحقق في حالات متعددة وان لم تشترك منه ذلك لبعض الافراد على غيره [illegible]
مع ذلك بعض الاحوال [illegible] واما كثرة الاستعمال فهي كون غالب الارادة في استعمالات العرف [illegible]

[illegible]

وكونه سببا للانصراف فاما كون كثرة الاستعمال بحيث ان اللفظ يستعمل كثيرا في بعض الافراد فليس مراده اذ لو كان كذلك
فذلك سبب لثبوت الاتفاق في اللفظ وقد عرفت ان تلك الالفاظ المطلقة مع طول استعمالها في تلك المدة المديدة مع
ثبوت الانصراف فهذا لم يصر منقولا وتحقيقه ان بعض الافراد مرادا في جميع حالاته السابقة وذلك لا يدل على ان المراد
من كثرة الاستعمال بكثرة دخوله في الارادة فاذا عرفت المرحلة الثالثة في وجه التشكيك اعلم ان تحقيق الحق
المطلق انصرف الى افراده الشايعة منقولا لطائب بعضهم ذلك الى القول والكلام عشرا في ان لفظ من ان الاطلاق
في المطلق مستعمل في الغاية عن فاسد جدا اذ لا ريب في ان الدول مع ان استعمال المطلقات في الاطلاق في عرف
المحاورات العرف واهل اللسان اكثر من ان يحصى لها ما يرى من ان تامل وكيف كان فلا ريب في ان الاطلاق
ان كلام المنصرف الى افراده الشايعة بالنسبة الى المعنى الدول واحد وان الامر فيهما كنسبة سائر الالفاظ
المنقولة الى معانيها الغوية فيرجع حكم ذلك الى تعارض العرف واللغة ويكون مرجعا في ترجيح ذلك مسئلة صارت
اليه الاشارة فيما مر من عدم التوضيح الدوال وكيفية الجمع الى ما ذكره في باب تعارض العرف واللغة وما نبه عليه
ثم ويكون عقد هذا العنوان لاجل بيان المعنى الذي قد يتوهم انه مشترك بين المعنى الدول وبين المعنى الغوي الذي الافراد
التي ينصرف اللفظ اليها عند الاطلاق عرفا وهذا القدر في امر الدول ولكنه ايضا فاسد وجزما اذ الاشتراك التعيني
غير ثابت وغير مجرد في الالفاظ اذ هو ان كان ثبوتيا وامتنع بين المجاز المشهور وبين المنقول والاصل عدم تعيين
منقول بدل المجاز المشهور الذي هو اسد للتعيين لو تعارض عرضه وترجح على التعيين لصار منقولا والجواب ايضا
الجزء ولا يدل على عدم ترتب عليه اللفظ في المعنى الثاني اما مجازا له او مرجوحا بالنسبة اليه فلا يمكن ان يكون اشتراكا لا يدل
على القدر عند القائل بوضع الفاظ بالاجمال حيث يرد الامر بين الصحيحين ام يكلم بتعيين المعنى المنصرف اشتراكا
والذي يظهر من كلام الفاضل المعترض رحمه الله ان الذي الحكم بالاجمال كسائر الالفاظ المشتركة لعدم ثبوت كون الشهرة قرينة
معينة ولكن التحقيق الثاني اذا الشهرة فيه قرينة معينة لتعيين احد المعنيين في اللفظ وقد مرت الاشارة الى ثبوت ذلك
سيما عند علماء الرجال فانه قد استقر بانهم على انه لو قيل زراره مثلا على الاطلاق يكلم بكون المراد منه زرارة بن اعين
او مشهور بين الرواة وان كان المعنى بزيادة كثيرا وكان من المشترك لكانت دقيقا في مجاز مشهور ومراده فيه فانه
لا ريب في ان اللفظ مستعمل في طريق المجاز عرفا في تلك المدة المديدة الصادرة منقولا في المعنى العرفي فاما وصل اليه الاشارة مع انه لا
صدر حصول النقل فيه وعدم الجزم المعنى الدول فيكشف في المعنى عدم كونه مجازا مشهورا وصفا في الان الذي هو المقول او المشترك
قال الثالث التي اشبه الى المجاز المشهور في تقديم المعنى الدول المعنى فاما مذهب بعض الى المجاز المشهور فاما مذهب بعض
او المشترك فاما مذهب بعض اخر ايضا مع انه لا يمكن تعيين الاقوال فيه لا تقريبا في المرحلة الدول ان مرتبة المجاز المشهور

في المطلق

في المطلق مرتبة بين الصدر الدرجة المنصرف الاجمالي ولا ريب انهم متفقون على ابتناء على الافراد الشايعة فيه فرق بين العلم فلا
يصح جريان الاقوال في المطلق على القول بكونه مجازا مشهورا في الشايع من الافراد فيكون الكلام في ذلك القول الثاني يكشف
عن عدم صحة فاما الثاني اذا وقع تعارض الكلام الى المعنى الاصلي في ذيل ثم ان ولادة الحكم الصورة الجمع بالكلام على العموم المستفاد من
المذكورة فيظهر كون الشهرة قرينة معينة لارادة المعنى المشهور ان لو حمل المطلق على الافراد الشايعة انما هو من باب التصرف
قال بعد ما ذكر الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان محققا الوصول الى التقدير فيقتضي ارادته ويصير البقية مشكوكا فيه ولكن
ليس ترجيح المجاز المشهور واحد المعنيين المشترك بسبب اشتهاره بل من جهة اللفظ على ان التقدير بين المعنى وفيه انه ان كان
المراد بالتقدير اليقيني ما كان متيقنا من حيث الارادة فهو ممنوع لا يظهر من الاستعمال ولا ولادة اللفظ فان قوله لكن
تقدير قرينة على عدم دلالة اللفظ عنده على احد المعنيين تقييد وان كان المراد ما كان يقينيا بالنسبة الى الحكم الشرعي والتصرف
المرسلة فلا يرشد اليه الكلام في المعنى حيث قال لعدم الاستعمال المنفصل احتمال المجازية والمقيد ولكن سلمنا ان الله
حتما بان الاحتمال المجازية المطلق والمقيد فنقول ان اجراء المطلق على المقيد لا يكون الا بالعمل بالمقيد ثم ان عدم الدول
الاستعمال المعترض عليه وقال في رده كما طلب ان المطلق يرجع الى المقدار المشترك بين كون نفس المقيد او المطلق ونحن لا نعلم
بالحد الاحتمال المنسوب انما هو بالمجاز ولا يكون الا انه بالاتيان بالمقيد انتهى وفيه انه ليس مع اطلاقه على المطلق
بحسب اختلاف المقامات فانه تارة يكون مستعملا للاحكام الغير الطلبية كالاخبار به مثلا مثل ان يقال الكل الغير سيارة في
ظاهر الكلام بالقدر المتيقن من حيث الافراد الشايعة والمنادرة سيارة في الحكم بالكلية اذا كان المعنى حقيقيا وتارة
واخرى يكون مستعملا للاحكام الطلبية فانه قد يعلم في اما ان يكون المطلق متمكنا الى الافراد والمجاز الغير
المرسلة او يكون متمكنا منها في اول الوقت ثم ينقطع الامر عن الافراد الشايعة او يكون متمكنا منها في اول الوقت
الى اخره واما القسم الاول فهو محل الاجماع اجراء له لا ان عدم العلم بثبوت الاطلاق عند عدم العلم في المرسلة علم في اصل الامر
الممتد ان يكون التكليف ثابتا في المرسلة فلم يترجح الى الاطلاق بسبب عدم تمكنه من الافراد وشرطا بتجزء التكليف والعلم الخاص
المذكور بالنسبة الى الاحكام الحسن لكون الحكم فيه على طبق الافراد الشايعة وهذا القسم الثاني فهو
محل الاشكال بين المشهور في استصحاب الكلي اذا ثبت التكليف ولكن المطلق في تمام الوقت ثم انقطع فيه الاطلاق
العلم بعض الافراد واما القسم الثالث فهو محل الاجماع الحالة الاجراء لان ثبوت التكليف على حق بالنسبة الى
بعض الاطلاق من حيث من يتعين بالفعل الواقع ولكن يشك في ان هل التكليف ثابت في هذا القيد ايضا فيجري فيه قبل الشرط

اما الاول فلان الاصل عدم الاشتراك والاصل في الاطلاق الحقيقة فيجب الحمل عليها وان كان الاطلاق على الافراد
المذكورة في المقام لكونه قدر القدر المتيقن من المطلق غير صحيح بل هو مجاز فلا يصح الاستدلال به على المدعى
لكون المتيقن من القسم ما كان الاصل فيه واما الثاني فلان الاصل في الاطلاق الحقيقة وهو يقتضي الاشتراك
لكن عند الجمهور ايضا اذا عرفت ذلك فاعلم ان تحقيق المقام ان المطلق ان كان في قسم المشكك الصدق
الاقسام الثلثة التي فصلناها فهو في حكم المتواطئ ويحمل على جميع الافراد لعدم الاعتبار بالتشكيك في الكون بديهيا زائدا
بالذات مرة وان كان في القسم الثالث الذي بين الاسم فهو يحمل على الافراد الشائعة فقط للعلم بعدم ارادة غيرها
في اللفظ عرفا ولا اشكال فيها وان كان في القسم الثاني الذي بين الاسماء الاجناس فمقتضاه التوقف والرجوع الى الاصول
العملية وقد عرفت انها مختلفة باختلاف المقامات فعليك بالتامل فيه وارجاع كل واحد منها الى مقتضيه حيث يحكم
بانصراف المطلق الى الافراد الشائعة لما في بيان الاسم فهو عندنا من باب الاسم والدليل المرجح الرابع في نفس المشتبه
الذي بين كونه بين الاسماء الاجناس ومن الاسماء الاعلام من المطلق اليه عندهم هل ان المشكك يكون من باب
المطلق على الافراد الشائعة عدا ما يخرج بالقرائن فيه عن الاطلاق وهو مثل ما اشتهر اليه عدم الاستثناء المتصل
في الاصول بجواز جنس الشرب من الماء بالاضافة الى الجنس قوله من جنس شرب الماء الا الكر على اطلاق
وقد انعقد الاجماع بجواز الجنس بماء الكبريت وماء الحنطة فيجوز بالاضافة ايضا ولكن هذا الكلام من غير صحيح اذ الاصح ارجاع
بانصراف المطلق الى الافراد الشائعة في باب الاسم من زيد قوله تعالى الكلام اشرب من تبيين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود انما يدل
على انهم عن الاكل والشرب المتعارفين لكونه مطلق فلا ينصرف الى الافراد النادرة كالمص الشديد والشرب بنحو ماء مقتضاه ان
لا يكون المشكك ذكر مصداق الاسم فيه الا في الجانب الصحيح فقط نعم يظهر من كلامه السابق خلافه
للقطع والسنة اخرى ومن ان المطلق الذي له افراد شائعة وافراد نادرة كما اذا علم من الخارج من العقد والاجماع كون بعض الافراد نادرة
واطلاقه الحكم مع المطلق الافراد الشائعة فيحمل عليه من الاسماء الاجناس على الافراد النادرة كما يشك بين
لافراده الاسم والشمول لجميع الافراد او يكون مع ذلك بالانصراف المطلق ايضا الى الافراد الشائعة نادرة فيجمع بعض ما لم يكن اللفظ ظاهرا
فيجمع الافراد الشائعة في الحكم بل ايضا لما كون اللفظ عرفيا من حيث وانه اريد منه الاعم والخاص والمراد من الكلام ما ذكرنا فلا
في المقام وسنبينه ايضا في مقام مع الاسماء الاجناس الاول ان التشكيك ذكر بعض الانصراف ومنه فنقول ان الاصل
التشكيك ولو بعض الانصراف ان كان فيه كثرة الاستعمال بحيث كثرة ارادة الافراد الشائعة منه الى اللفظ لا كثرة الوجود
فانه الاعتبار بعلم لما عرفت الاشارة اليه وقد صرح به صاحب الكفاية في بحث الاستعمال واعلم ان الاصل في الاطلاق
ايضا فيكون بحسب الجنس الذي يطلق عليه الاسم فانه ربما يكون اللفظ كثيرة ذلك المقام والمراد من ما ذكرنا في الاسم

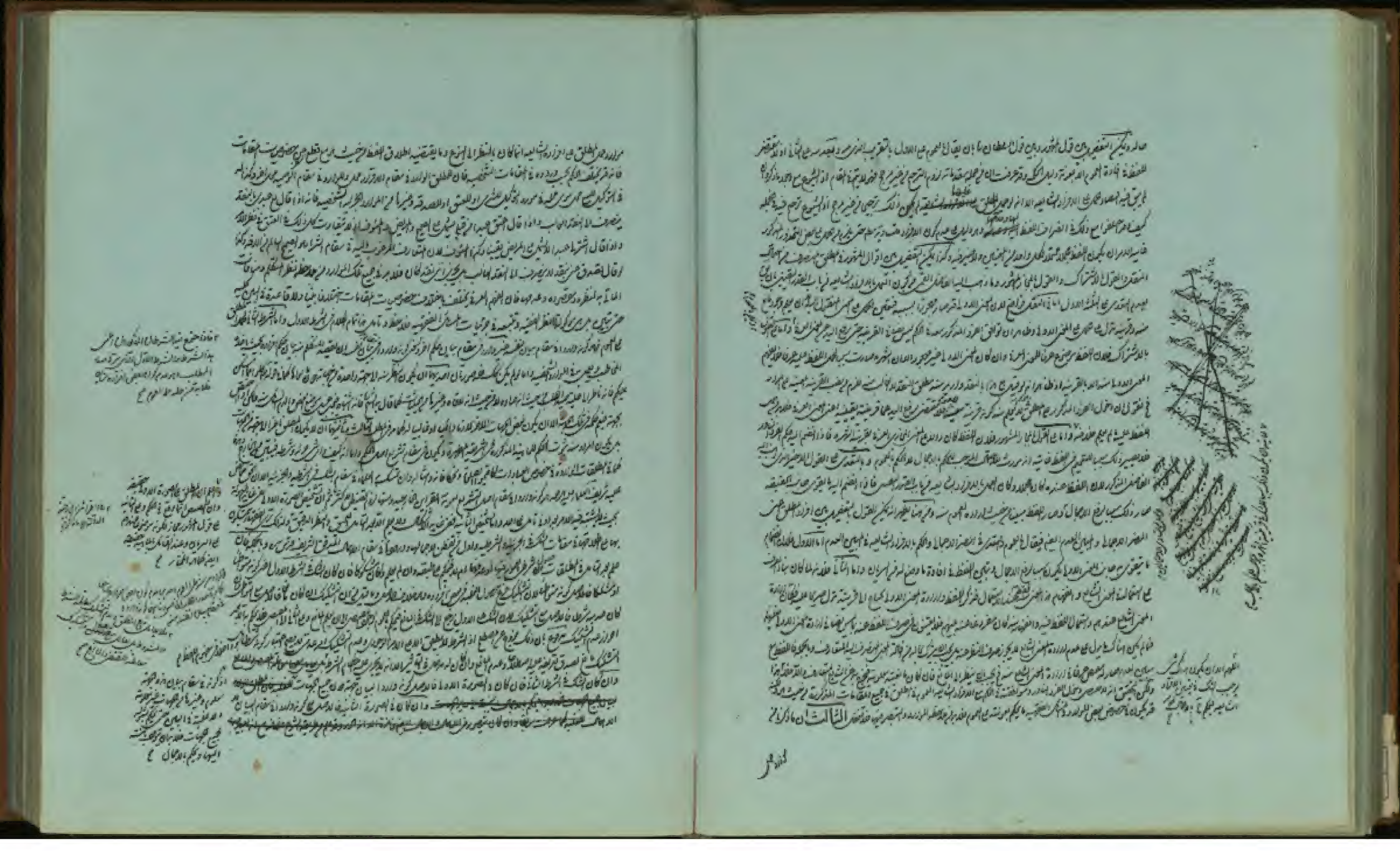
فانه ان كان

فانه ان كان بعض مصاديق الافراد كثيرة الندرة في اللفظ عند الاستعمالات العرفية ترى الوجدان انه ينسبق الى الذهن عند سماع
ذلك اللفظ ولا ينصرف الذهن الى افراده النادرة بعد وقد اشتهر عليه طريقة العرف عند كل واحد منهم بحيث لو سبق الى ذهنه اللفظ
الى الفرد النادر وترك الباقي لكان مستهجنا عندهم وفي هذا يجوز ان يقال عليه طريقتهم في حمل المطلقات الواقعة
الاقارير والوصايا والخبر بالمعنى في المطلقات كالوكيل وغيره فانه لو قال زيد لعمرو وكلتك في بيع ما بالنقد لكان لو باع بغير النقد
الغالب نظرا الى اطلاق النقد المنصرف الى الغالب المتعارف فلو باع مع ذلك غير الغالب لكان ذلك صرفا عندهم بالاجازة
ومع عدمها يكون باطلا وفساده ظاهرا وثانيا فقول ان الاولى حمل اللفظ على الافراد الشائعة اما عندنا حيث نقول ان الماهية
المجعولة لفظ الكلمة في الاطلاق عندنا لا يكون الا في الافراد الشائعة وان كانت نادرة فهو صرف ادعاء مع عدم عندهم بل بعض
وان البعض ومع ثبوت الانصراف الفرد ظاهرا ان يرتفع ذلك المحذور فلا يكون في مقتضى العموم الظاهر الى الافراد الشائعة
المتيقن فيه بحسب العرف واما عند الجمهور فهو قولهم بان المطلق يرجع الى الاطلاق والتشكيك فان الانصراف الشائع عندهم
مجازيا عندهم الا ان الحجة عندهم يكون قرينة لصرف اللفظ عن معناه الحقيقي فلا يكون مقتضى الاطلاق
ما يتقيد بالعلم السيد المرتضى في الذريعة في هذا الباب فنقول ان المقول لهم انصراف المطلق الى الافراد الشائعة فلا يكون
نظرا الى ان الاجماع حيث يحصل الاستدلال بعض الافراد النادرة كماء الكبريت وماء الحنطة فيتعدى منه الى غيرها كالماء الورد
ونحوه من المضافات فنظر فيه اما اولا فلان كون الاجماع بماء الكبريت ونحوه من الافراد النادرة ممنوع او الاجماع
المصرح اليه انما هو انما هو الاجماع على ماء المطلق من حيث تفاوت بين افراده لتعلقه وجود بعض الافراد الاخرى المطلق
ونحوه كما صرح المحقق في المعتبر فالاجماع الذي يقصر عند الوهم ان الاطلاق يشمل الافراد النادرة
عليه ولا يلتزم به القائل بالانصراف الحقيقي وكذلك ماء الكبريت وماء الحنطة فانه لا يكون لوجود منها الوجدان عند الشرب لها
مع سائر الافراد المطلق حتى يدعى في حكم الانصراف عرفا بخلاف ماء الورد ونحوه من المضافات فانه لا ينصرف الذهن اليه ولا
لكي وجود ابدا لان الشرب من الماء المطلق ضم الانصراف الذهني الى ماء الكبريت عند الاطلاق لكن الانصراف الى ماء الشعير لو كان بلا
تفاوت فعلم ان مثل الانصراف اذا كان كثرة الوجود وقلته لا اعتبار به لعدم انطباق الدقيق وثانيا ان الاسم الاول
في الافراد النادرة فيقال ان الفارق بين ماء الكبريت وماء الورد هو الاجماع لما اشتهر بين الاصحاب انه لا يصح
فلا الكلام وينبغي التنبيه في هذا المقام مع الاسماء الاولى انه قد ظهر مما ذكرنا ان المطلق اذا كان له افراد
شائعة فانه ينصرف اليها عند الاطلاق ولكن قد يعرض له اسباب يمنع من الانصراف ويكون سبب الحمل اللفظ على العموم وهي كثيرة وقد اشار
منها ورود في مقام الاحتراز لكثرة الاستعمال من الاسماء ما ظهورا وقوله تعالى الى ما ظهورا فان ورد في مقام مقدمة قرينة على
ارادة الشمول والعموم لجميع افراده حتى ماء الكبريت وماء الحنطة ونحوها ان جعل بعضها الظهور ان بعض الاسماء

فان كمال الانسان انما يحصل عند حصول جميع افراد الماهية ظهورا اقوى لكن بعضه ظهورا لم يحصل الانسان بنسبته اليه فلا يكون
المتنة انه لا تقبل كمال الانسان في ظهوره بعض ان يكون ظهورا اتم فيحدث عليه الجنب فانه في مقام الحدث الاكبر والمكلفين
ورفع العسر والحرج منهم وفي هذا انه لا يحصل الصورة التامة المقتضية للانسان الا بحصول افراد لها جميعا فظهر بما ذكرنا ان الظهور منه
غرضا هو الذي يراد الحدث فلكونه مشتقا في الطهارة وهو اهم غرضا لا ان يراد الحدث فالاية انما يدل على ان الحدث
للحدث بحدث كونه مزيلا للحدث ليس بشيء مع ان ثبوت الحدث شرعيا فيه ثم بعد ان نسب الحدث الى الجزء الذي من شأنه فرد ثانيا فلا يكون الحدث
بالدوال لما لا يخفى ومنها كونه في مقام ترك الاستعمال لا لاعراضه مستعملا في باب العام والخاص ولكن المطلق الوارد
لا يزيد ظهوره على الجزء الذي يطلق بنسبته اليه صرفا جاء لعموم فلا يكون الجواب بالاجمال عند ان يكون مشتبه بنسبته اليه
الجزء الذي يراد بنسبته اليه سائر الاجزاء فلا يزيد قوة ترك الاستعمال بحيث يعين بين الاجزاء وقد مر من ذلك ايضا عدم
ومنها ورود الاستثناء على المطلق فانه يدل على العموم لما مر عليه من جهة ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
والسيما اذا تعلق الاستثناء بالجزء الذي يراد فانه يصير ادخل لما لا يخفى ومنها التقييد بصفة لها دخل فانه يدل على
العموم في بعض المقامات لما في قوله لا تكرم امرأة لا يريد بها جارية فانه يدل على اكرام امرأة لها جارية ومنها كون
المطلق بحيث يرد عليه قيود التعريف والتحديد لها ورد في الخبر ان المرأة اذا لبست ثيابها وتبرجت وتشرت وتعطرت
فيجوز لها تبرجها بغير اذن وليها فان تلك القيود الواقعة في مقام تعريف المرأة وتحديدها في جواز لها تبرجها بغير اذن الولي
يدل على ان هذا الحكم لها جواز تبرجها تلك الصفة غير متوقف على اذن فيشمل البكر والثيب وعليها جميعا ولكن اللفظ
ظاهر فيه بحيث يدل دليل على عدم جواز الخروج البكر بغير اذن الولي لكن ان هذا معارض لاية وهذا الخبر ضعيف
اللفظ بوصف بنسبة فانهم قالوا في معنى قوله تعالى ولا يطير بجناحيه الا وهو سفرة من ربكم انه يفيد العموم فكذا ما نحن فيه
ومنها تقييده بوصف يشعر بالعلية كما اذا كرم عالما فان رجعه قبل تقييده بالوصف لم يكن شاملا من لا يسمى عالما
واما بعد تقييده بالوصف يشعر بان العلة في اكرام كونه عالما فيقطع عند الاضراب المذكور اذا علية العلم لاكرام لا يتفاوت
لا يكون كونه تابع او انما كان فالانسان ذو الزمان اذا كان عالما يكرم ايضا فلا شك ثم لو كان الكرم على الاوصاف
والصفات الزائدة عليه والتزامه بحضرته لها لا يدل على عدم وذلك كما في مرا الثاني اذا ورد مطلق وله افراد شائعة ودل
دليل على الغاء بان بعض الافراد انه من سنة ولا الحكم فهذا يدل على ان المطلق مقيد بذلك وان حكم هذا الفرد انما يستفاد
من اللفظ وانه والمطلق والمقيد يدل على ان الاضراب لا يستفاد هذا الحكم من الدليل الخارج وان تقييد

ثم ان الجواب

ما يدل عليه الدليل على ذكر كون هذا الفرد اقوى في المطلق وهو الذي حكي عنه بعض مشايخ الاعيان من الافراد الشائعة التي يشمل عليه
اللفظ عند الاطلاق والمشكل في ان كان ظاهر الدليل المتضمن لها ترجيح تقييده بها المستلزم لتقييد المطلق الذي ما هو الاقوى
الذي يجوز ان الافراد انما يدل على الراجح [illegible] فالاولى ان يقال التمثيل بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم لا يخفى
البعض من الفقيه الذي يجوز ان الكامل مطلق وان افراد شائعة ضعيف لا يصرف اليها عند الاطلاق لما لا يخفى وكذا
اذا كانت المتعارفة والافراد نادرة لا يصرف اليها وقد دل دليل على الغاء بان المعتبر المطلق الذي يحمل عليه الفرد الشائع
اذا وصل الى الحق فهو مطلق المطلق فهذا يكون بان الفرد والمراد الاقصى في الدلالة هو جميع افراد الاقوى وشرط الجزء
اولا من باب على حكم الاضراب وتقصير على الافراد الشائعة وان كان الجزء الذي يحمل عليه الاقوى والذي صح به التحقيق
المجتهد فانه يجب اتباع عقيدة العموم والذي يجيء في انظر الثاني في دليل الحكم ما يدل بان المناط في [illegible]
حكم هذا الفرد الاقوى وجود الماهية فيه لكان يكون [illegible] ما يدل ثمان حكم الابطال الذي ثبت فيه انما هو لدليل الحكم وفي جملة افراده فلا شك في تعلقه العموم [illegible]
الاطلاق فيعلم ان هذه الحجة حيث وجدت لكان هذا الحكم ثابتا والا اذا لم يكن كذلك بل لكان دليل الحكم فيه [illegible]
ذهب اليه المحقق المذكور العموم فلا يوجد فيه استدلال عليه بما يرجع الدوال ان اللفظ يقتضي العموم بحسب الوضع والاصل فيه
ان الشيوع في بعض الافراد وصارت قرينة صارفة عن العموم الوضعي فاذا دل الدليل من الخارج على ارادة بعض الافراد فهذا
في الحكم لم يبق وثوق بقاء حكم الاضراب فيه بحسب العموم الوضعي فلا يجب اللفظ على العموم الذي كان له فيه فيكون ذلك
ومرجع ذلك الى الشك في قرينية القرينة اذا فهم من ذلك ان الشيوع هل يعتبر كونه قرينة صارفة ام ليس فيكون الكلام على الاطلاق
عدم كونه قرينة الثاني الاصل وتقريره ان الاجماع الذي دل على حكم ابطال الغبار المخيط الحديد لو فرض ثبوت والمشتق
الاخذ الذي اتى على حكم المطلق او لفظ افراد تقرير او على صدق في الاصل دال على ذلك الحكم وصار شاملا لافراد الاجماع
والاصل عدم صدور شيء الا من سنة يدل على ان الحكم سوى اللفظ المذكور هو دال على حكم المطلق فلا يعتبر الاجماع اما
فهو ان الحكم في هذا اللفظ وصار هو سببا للاتفاق والاجماع لا لعارضة العموم عندهم وهذا الكلام حسن والقائل الاكثر
الاصول المشتقة فان قلت بعد ما عدد ما عدد ما يس به وقد ان المطلق باق على حكم الاضراب الاغلبية ما يدل الدليل
هو كون الفرد المذكور المتفق في المطلق وهو الذي حكي وهو الذي يستلزم الاخراج الامر عن تلك بسبب الاستثناء الا سائر الافراد [illegible]
ترى ان من شك بتخفيف على ان دليل الاجماع على ثبوته [illegible] ذلك الزيادة من الاجماع في هذا [illegible]
عدم دليل ذلك على ان الخطاب المذكور [illegible] وهو الحكم الذي ثبت [illegible] الاضراب [illegible]



المقام الثالث

اما على مذهب المشهور حيث ان استعمال اللفظ في الماهية المطلقة مجاز عندهم لكونه موضوعا للماهية بشرط الاطلاق لان الماهية المقيدة عندهم ان
مغايرة بين المجاز والكناية عند من جوز المجاز واما على المذهب المختار حيث ان اللفظ عندنا موضوع للماهية من حيث هي مستعمل فيها فالاستعمال
كونه حقيقة في جميع المراتب ثم ان تقييد الموضوع بقيد لا يخرجه عن كونه حقيقة بعد وقوع التقييد فيه فائدة ايضا غاية ما يحتمل
على بعض الاجلاء المحققين ان الثابت في غالب استعمالات الشارع ع كونه وارد في مقام البيان لا الاجمال والاهمال
علم ذلك من جاء الشرع بحيث صار بمنزلة الاشارة اليه وذلك لعدم الجهالة عليه الا مع انه بعيد غاية البعد ان يكون
مراد الشارع من المطلق الذي ورد في مقام بيان الاحكام الشرعية ارتفاع الاجمال عن جميع الاحكام بل الغالب الظن بان يكون
مراده من الحكم المطلق المهم واقعه مع علمه بالتقييد فيجب حمل اللفظ عليه حتى يجيء القرائن الدالة على خلافه فافهم جيدا

المطلب السادس

اذا ورد مطلق وقيد [illegible]
[illegible] بحكم واحد فان كان متعلق الحكم فيهما كالاكرام والاطعام والعتق وكان متعلق الاكرام فيهما اشخاصا فان تعلق
الوجوب في الدليل الاكرام ذو اثنا الاطعام او تحريم كون اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة اما الاول اي فان كان متعلق
فيهما الطلق في المقيد عدد خلاف ذلك وهو اشتراك الواحد سواء كانا مثبتين ام منفيين كقوله اكرم عالما مسلما ام عالما
على السبب ام يتقدم فيه خلاف الاثبات فيه على البدل اية التيمم على البدل اي الاول مطلق والثاني مقيد
لكونه لا المطلق مشكلا بالمقيد السبب ضعيفا والحدث وبطلانه واضح لكونه قياس محض مع ان السبب فيه غير مؤثر لانه في الاول
الحدث مع كون الحدث شيئا واحدا وفي الثاني الحدث مع الوجدان واما الثاني اي ما كان الحكم فيهما متعددا اما ان يكون مثبتين
او منفيين او مختلفين وعلى التقادير الثلثة اما ان يكون مسببين كما [illegible]
[illegible] وعلى التقادير اما ان يكون الحكم الوجوب والتحريم او الاستحباب والكراهة او الاباحة فهذه ثلثون قسما
وعلى التقادير اما ان يكون [illegible]
[illegible] او بالتقدم او تقدم المطلق او المقيد فيضرب الثلثة في الاثنين [illegible]
الاخيرة اما ان يكون [illegible] او [illegible] فيضرب الثلثة في الستين [illegible] اما ان
مسببين [illegible] في مقام التنصيص او الايمان حكم فالمثبتين مسببين على سبب واحد وكان حكمهما واحدا
[illegible] وكان [illegible] الحاجة بالدوران [illegible] ان ظاهرت على نفسه وان ظاهرت على نفسه
[illegible] في هذه الصورة في حمل المطلق على المقيد وقد استدل عليه بوجوه الاول الاجماع [illegible] والرابع [illegible] حاجة

[illegible] الثالث العرف وذلك لان الامر دائر في المقام بين امرين الامر بالمطلق [illegible]
[illegible] في الزمان [illegible] الاول او الحمل الامر بالمقيد على الاستحباب الوجوب التخييري او تقييد المطلق [illegible]
كون المراد منه هذا الفرد من المقيد [illegible] اما كونه [illegible] مع انه لا يلائم مع مذهب المشهور والمتأخرين [illegible]
وقت الحمل مرجوح بالنسبة الى غيره مع التصريح [illegible] وقت الحمل [illegible]
وحمل الامر على الاستحباب [illegible] الوجوب الحسي [illegible] بالنسبة الى التقييد [illegible]
[illegible] وان قلنا بان حمل الامر على الاستحباب [illegible] الحقيقة [illegible]
[illegible] الامر دائر بين حمله على المقيد او حمل الامر على الاستحباب [illegible] الاشارة اليه [illegible]
المقيد او حمل الامر على الاستحباب [illegible] بين التقييد وبين غيره على الخلاف [illegible] العرف [illegible]
وغلبة [illegible] في باب تعارض الدليلين الثالث ما ذكره صاحب الاشارات حيث قال [illegible]
غيره على [illegible] بالمقيد على التخيير [illegible] المطلق [illegible]
[illegible] في باب المقدمة ويمكن الكلام فيه ثم مع القول بكون متعلق الحكم [illegible]
ان الامر بالمطلق ظاهر في الوجوب العيني ومتعلق الطلب فيه [illegible] وانما ثبت التخيير بين افراده ما عقلا [illegible]
بالمقيد [illegible] على المطلق فيه يلزم منه [illegible] واما ان حمل الامر المتعلق بالمقيد على الوجوب التخييري
فيلزم منه ثبوت التخيير الشرعي بين افراد المطلق فلا يجوز [illegible] الامر المتعلق بالمطلق على التخيير الشرعي [illegible] لان الامر على هذا انما
تعلق على الماهية في حيث وجودها في ضمن الافراد [illegible] الوجوب عليه [illegible] لان استعمال الامر في التخيير
مجاز وخروج [illegible] الظاهر فيه [illegible] ارتكاب مجاز واحد [illegible] ارتكاب مجازين [illegible] لان الامر على هذا انما
تعلق بالماهية [illegible] الفرد لا الطبيعة فيثبت التخيير الشرعي في افراد الامر فلا يكون [illegible] وان حمل الامر على المقيد على التخيير [illegible]
ويرد عليه ان اتحاد حمل الامر بالمقيد على التخيير لا ارتكاب مشقة المطلق [illegible] مع عدم المنافاة بين كون الوجوب المتعلق [illegible]
تخييريا وبين كون الوجوب المتعلق بالمطلق عينيا غير [illegible] الماهية [illegible] التخيير الشرعي [illegible] التخيير العقلي
انما يختلف باعتبار [illegible] المطلق والمقيد [illegible] الماهية الموجودة في ضمن الافراد [illegible]
[illegible] المطلق [illegible] الفرد [illegible] الافراد [illegible]
[illegible] الافراد [illegible] التخيير الشرعي [illegible] الحكم [illegible] التخيير

واعلم فالمقصود اللفظ ايضا ذا لم يكن مدخلا في الوضع وان كان مدخلا في مصداق المقيد لا يصير ذلك الكلي لا يقدر فيه وانما يصير ذلك مقتضى
فيكون اسبابا لمجازية اللفظ كما هو مراد الاعلام المجازية فيه في مدلول الوضع وانواع اللفظ عنه لا غير له لا يدخل في الثاني ان قوله
اراد ان مدلول المطلق فيه ما فرضت فلا يقبل الحمل بالمجازية الثالث ان قوله ان اراد انه مصرح عام قد بان فيه ان هذا من الام
القائل بالمصرح عن الاعتبار بين نفس الماهية المطلقة البين فيستحيل بناء اثبات كون مقتضى صحة الحمل ما يرد لكان مستدلا بان
الطبيعة يوجد في ضمن الفرد فلا يكون لان هذا انما يناسب القول البرهان حيث ان القول بالماهية المطلقة ازاء بعض الصور
يوجد المطلق تارة عن فرد والمطلب والاجناب فيثبت العموم في الافراد على هذا القول انما الجزئية وليس الحكم بعينه ان
اللفظ يدل على الماهية والمطلق يدل على العموم فيما بين العالمين والمدعي لا يدل على ان ارادة منه اثبات العموم بعينه بل يدل الحكم لكان
على ارادة قوله وان كان بعينه ولكن حكم لكان فيه ان نسبة الاقتضاء الى اللفظ مما لا وجه له لم ان حكم المطلق لا يوجد
في دليل الكلية كما لك مرجوحة في القول البرهان ايضا لان العموم فيه انما هو الاصل والعرف لا يكفي بالتقدم الا بعد ثبوت
الرابع ان قوله والفيض الاصلي الذي يتعلق بالمعاني او فيه نظر من وجوه اولها ان الجمع بين الاسباب السابق الذي يتعلق
جملة الادلة الاجتهادية وبين دليل البراءة الذي هو في الادلة الفقهية لا يصح له اذا الجامع انما هو دليل حيث لا يكون
الدليل على مسمى التمسك مع العموم فيه ثبوت موضوعه انما هو عدم البيان ومع وجود البيان ولكان موجبة
لمقتضى البراءة لا يتعلق بموضوع الاصلية ثانيها ان التمسك بادلة البراءة في مقام جميع ان الدليل الحقيقي لا يتعلق في مقام ثبوت
ولادلة الاحتياط ظاهرة الاشارة اليه الاولى ثانيها ان التمسك بادلة البراءة انما ساقت لما صار اليه فيما بين ذلك
في ضمن الاستدلال الظهور في التمسك بقاعدة الاشتغال لما سيأتي الاشارة اليه ثالثها ان الحكم بثبوت المنافاة
بين ما يثبت في مقتضى البراءة وبين ما يجري الادلة له لفظ اثبته وبين مدلول المقيد الذي هو دليل اجتهادي فيه مسدلا
الاجتهادي ودليل في المقام من غير اصلا حتى عينه الثاني بين مقتضى ما لما حق في كلمة جامعها الى يقتضي ثبوت
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بقي الشك ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هنا قدر مشترك يقين يمكن نفي الزائد عنه بالاصل لان الفرض الوجوب
في متن المقيد لا ينفك عن القيد والتفاوت بينهما اظهر اقول وفي جميع ما ذكره من الاستدلال والاشكال
والايراد من نظر انا في الاستدلال فنقول ان قاعدة الجمع بغير مقيد لا يقتضي ما ذكره اذ الجمع بمجرد ما ذكره من التجزية المقيد
بجملة من الاسقاط او الوجوب التخييري قال فلت كيف ترضى بذلك وكيف يوافق ذلك على ما ذكرت من ان
المطلق حقيقة في المقيد وان استعماله العموم منه انما هو في باب عدم البيان فاذا كان كما ذكرت فلا يكون
ان المقيد بيان لمفهوم المطلق والمقيد يحتمل بنفسه ولا يجوز ان يعارضه مع ان احتمال المجاز في المقيد قلت في انما
لم نلزم منافي التقييد الذي يرتكب في المطلق في المقيد ولم يكن مرجعها الى التعارض الاصلي وما ذكرت فيه ايضا من ان
ان الدوران ظاهر في الوجوب العيني وانه لو اريد منه الاستحباب او الوجوب التخييري وان لم يكونا حقيقة فيه فلا بد فيه
من نصب قرينة تدل عليه فيجيء مفاده الوجوب العيني في المقيد ايضا فانظر الى عدم البيان فيكون مرجع تعارضهما
الى التعارض الاصلي لا الاصلي والدليل فلا بد في تقديم احدهما على الاخر من بيان مرجح مثل الغلبة والشهرة
والشيوع في جانب المقيد فقد وقع اعتبار ذلك في الدليل وجعله جزءا استعمالها لها فلا يخفى واما في الاشكال الذي ذكره العلامة
فيرد عليه وجهان الاول ان قوله واما مع تساوي الاحتمالين فيشكل اه فيه انه ان اشكل ان جميع مقامات تعارض المطلق
والمقيد في هذا التقييد فيشكل الحكم بحمل المطلق على المقيد فيها مطلقا وبعبارة اخرى ان المراد ان كان نفي جواز حمل المطلق على
المقيد بالكلية نظرا الى كلية تساوي الاحتمالين فيها عند التعارض فهو ممنوع اذ لم يثبت مرور احد لما ذكره في
تعارض الاحوال في التعارض على تقديم التقييد على سائر المجاز عند التعارض وان اراد منه الاشكال في الجملة
بمعنى ان الصور جملة فيحتمل تساوي الاحتمالين وعدم ترجيح يكون مساويا احتمال المجاز احتمال التقييد فيشكل الحكم بتقديم
التقييد عليه ففيه ان ذلك خروج عن محل النزاع لان محل الاصولي انما هو حمل المطلق على المقيد بالنظر الى تقديم
احدهما على سائر المجاز بالنظر الى ذاتهما واما لو كان هناك ما يرجح احدهما على الاخر او يكون ترجيح تساوي
الاحتمالين فخارج عن كلام الفقهاء في المقام فيسرح ان الاشكال فيه تساوي الاحتمالين في غير محله لكونه خارجا عن محل
الدليل الاصولي فلا يحتمل ان يكون الاشكال مشتبها لما قال الصحيح الثاني في توجيه كلام المصنف ايضا فقد اورد ان
مراده الشق الثاني من الترديد فيجيء دعوى الترجيح للاجماع المركب ولكن فيه ان ذلك ليس محلا اذ يلزم ذلك لو فيه بحكم
في مورد وفيه ما عرفت من ان ذلك المورد واما ما يكون القدر جهة خروجه المجاز وتساوي خلافا لما ذكر الثاني ان قوله

كلية التعارض

بعد التعارض المعروف الذي فقد او ترجيح فيه ان الحكم بالسقوط بالعموم من محل التوقف عند وقوع التعارض في الدليلين
هو التوقف والرجوع الى الاصول دون السقوط وانما الحكم بالسقوط لما ذهب اليه جمهور الاخباريين فان قلت ان الكلام في المطلق
والمقيد وهو كثيرا ما لا يتاتى ولذلك حكم بالسقوط قلت ان مقام الحكم بالسقوط في تعارض الخبرين انما هو حيث يكون التعارض
فيهما في حيث السند دون الدلالة وتعارض المطلق والمقيد انما هو مرجعه الى الدلالة لا في حيث كون سندهما خطيين لما كان بين
والمتواترين بحيث انه لو لم يقيد بالاخذ بسند ما صدر وما لم يصدر وان كان ظنيا بحيث يرجع وجه التعارض بين دلالتهما فيجب
طرح احدهما في الاطلاق والدفع الاجماع لا يحكم بالسقوط اذا لا خذ بصدورهما صار يقينا فرجعه تمام دليل التقييد بصدوره
بل الظني في التوقف والحكم بالجانب الرجوع الى الاصول العملية لما لم يكن الاخذ الالفاظ الصادرة عنهم ومقتضى الاصل عدم
احتمال التخيير مع السقوط اذ القول به انه في القول بالسقوط وحاصل الايراد انه ان لم يسقط على انه ليس المقام مقام الحكم بالسقوط
لا يصح عليه عدم احتمال الحجية بعد وان سقط ان التخيير هنا ليس محل الطلب فيقع التعارض في الدلالة ولازمه الحكم بالتوقف حيث لا يحتمل
عليه عدم ذكر السقوط ايضا اذ التخيير السقوط في احد خلاف لمقتضى ذكر احدهما وان الاخر قلت ان قوله وبعض
المطلق سيما المعارض له يعلم مفاده لانه لو لم يكن الحكم بسقوط احد المتعارضين سيما غريب مع انه لو سلم فيعد كونه سيما الحكم
الرجوع الى الاصل العملي هو قاعدة الاشتغال حيث ان محل جريان الدليل الاجتهادي الغريب الرابع ان احتمال انه في المقيد
لم يثبت احد الوجوب في المطلق بينه مع اصله في عدم جواز ارادة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عند عدم جواز اجتماع الحكمين لا فرق بين
الوجوب والتحريم وبين الوجوب والندب اللهم الا ان يريد بجهة الندب اعني الاصلية والمراد ان المطلق بعمومه يقتضي بعدم
كونه احد الافراد ولكن لا يخفى فيه عدم الصراحة في ذلك ويحتمل ان يريد الاشارة الى المدعى الصحيح وهو ان الاس ان ظهر
قوله ان عامه عند نفس المراد اه ان اراد منه ان قاعدة الاشتغال عند تعارض المطلق والمقيد رجع الى عدم الحكم
بالتوقف والرجوع الى الاصول العملية حيث اختلف المقامات في المرجع الصحيح فانه ربما يعرض المقام المراد ان الاصل الاولي
مع ان ذلك ثابت في طريقة الاخبار وطريقة نفس الفقيه حيث انه استقر بناؤهم على اعتبار كون المقيد مبينا لمراد المطلق عند عدم وان الاصل
في طريق العمل وانما يتبع المقيد فقد ربما ان الاصول العملية سواء كان حكم الفقه لدليل الاجتهادي او مما لقد لا فهما ثابت
الوجه وعدم البيان ومع كون المقيد المرجع دليل اجتهادي مبين الدلالة لا يبقى مورد لاعتبار الاصول العملية ولم وان اراد
انه المرجع والاصل الدلالة المقيد وكونه مقيدا مع المطلق كما هو الظاهر فرجع فيه الى قاعدة الاشتغال حيث انه
عند فرد الدليل الاخر عن دليل اجتهادي مبين الدلالة لا يبقى مورد لاعتبار الاصول العملية ولم وان اراد
الجهل بالحكم واقعي فكيف يكون مقصود ان يكون ما ش تو ذلك مرجعا لدلالة ما هو طريق الى الواقع عن الحفظ الدال على الحكم
الشرعي وان كان لذلك وجه في قاعدة البراءة ولكن لا وجه له الحاد في الاحتياط لان مورده مقام البراءة والاشتباه وهذا

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ما ذكره بعضهم في وجه حمل المطلق على المقيد بانه اذا ورد مطلق ومقيد في القدر المتيقن الاخذ بالمقيد وفيه ما عرفت
في ما تمسك به صاحب المعالم في قاعدة الاشتغال في وجه اذا والتحقيق انه يحمل المطلق على المقيد اما على مذهب القائل بان
المطلق موضوع للماهية المطلقة مع الاطلاق لان استفادة العموم منه توقف على جريان الحكمة ومع ورود المقيد يعلم عدم ارادة
التوقف في الجملة لزوم الترجيح بغير مرجح اذ الترجيح في ثبوت القيد بدون الاخير هذا البعض الاخر عين فيه الترجيح واما على مذهب
المشهور فلشيوعه وغلبته وكثرته هذا الكلام في المقام قال في الحدائق [illegible] فصل صورة عدم المطلق وتقييد المطلق بالمقيد بيان الاصل وكيف كان فالمشهور حمل المطلق على المقيد مطلقا سواء كان
في صورة تحقق زمان الاصل جميعا فان تقدم العموم المطلق على المقيد فلا شك في كون المقيد ناسخا وان تقدم المقيد عليه
فمذهب المشهور ايضا الحكم بالمطلق ولكن التوقف فيه وجه قوي لما عرفت في مبحث العام والخاص واما الشكوك فان ظاهر بعضهم حمل
المطلق على المقيد مطلقا وتخصيص بالمغلبة والشيوع وبالجملة جميع ما ذكره في مبحث العام والخاص من الاعتبار
والقبول جارية في المقام طبق العمل بالمعنى في جميعه وتامل هذا الكلام في المسببين عن سبب واحد واما غير المسببين فعلى
مع فرض اتحاد التكليف لما عرفت في المقام لو اعتق رقبته واعتق رقبته مرتين او ان ظاهرت فاعتق رقبة مع قوله
اعتق رقبة مرتين فيجري ذكر سبب واحد جاء فيه الحكم فيه كالمسببين بل قد تقدم في الكلام على المسببين من عدم نهاط
في حمل المطلق على المقيد مع اتحاد التكليف والغرض انه على فرض الاتحاد فلا يجتمعان بثبوت السبب وحدة ثم ان الكلام في المقام
في اتمام الكلام في المقام الاول اعني ما علم اتحاد التكليف فيه في الخارج واما الكلام في المقام الثاني اعني ما كان
السبب فيه واحدا ولم يعلم اتحاد التكليف حتى يجري المطلق على المقيد ايضا ولو لم يعلم ذلك في الخارج ام لا حتى يورد
الطلب على مورد المطلوب وان كان يتحقق في المقام بان يعتبر الجمع المطلق مع المقيد فيحمل المطلق على المقيد استفادة اتحاد التكليف منها
مع قطع النظر عن كونها مسببين عن سبب واحد فلا يجري في المقام في مقامات الاول في المسببين والثانية الحاصلين عن السبب الواحد
اما المقام الاول فنقول ان اتحاد المطلق والمقيد في السبب يدل على اتحاد التكليف ايضا لما عرفت في محل
النزاع في كلمات الاصوليين ام لا وهو مذهب الشهيد وظاهر في ظاهر الاول حاصل في السيد
فانه اعتبر فيه اتحاد التكليف ايضا ونزل كلمات العلماء عليه وقال وانهم وان اطلقوا ولكن نظرهم الى ما ذكره
في ثبوت اتحاد التكليف في الكلام الخاص من ذلك من حيث الاشارات ايضا قال الاقوام يحكمون بالمطلق على المقيد
عند اتحاد السبب في المقام بل ان انما اوجبوا اتحاد التكليف عن الخارج فيه كيف ولو جوزوا في مجرد اتحاد السبب اتحاد

التكليف

التكليف وهو مجرد الحمل لم يقتض ذلك ان يكون امرا في العام والخاص المسببين عن السبب الواحد ايضا مثل ان جاء زيد فاكرم العلماء
وان جاء زيد فاكرم عمرا العالم مع انهم لا يكون لهم بناء العام على الخاص في الصورة المذكورة اقول لا ريب في ان اتحاد
السبب بنفسه لا يوجب دليلا على اتحاد التكليف لما عرفت وظاهر ان شرائط كلمات العلماء في اتحاد هذا الشرط ما ضمن
مقالاتهم في مقامات تعارض المطلق والمقيد بعيد في الغاية اذا لو كان ذلك يوقع التصريح في واحد منهم عليه لا محالة مع ان
المدار لو كان عندهم على اتحاد التكليف فالتفرقة بين المطلق والمقيد والعام والخاص وحكموا بكليه في الاول على الحمل
دون الثاني لا تتحقق في غير محله اذ لو علم اتحاد التكليف في الثاني لكان حكمه ذلك ايضا فعلم ان مدارهم على اتحاد السبب فقولهم
التفرقة بين المطلق والعام مع اشتراك الكل في كيفية عن حمل ما نزل عليه طريقتهم في كون المطلق موضوعا للماهية المبهمة
فانه لا يصير غيره العام في العموم والشمول غاية ان العموم فيه بدلي وفي العام استغراقي والا فهو عدم التفرقة عليها فيستكشف
من بطلان اللازم بان ما عندهم في الحقيقة وكيف نفس الامر وحقيقة مذهب القول بالماهية وكون اللفظ موضوعا لها ما يرجع
فيه الى الاعتبار في الكلام حتى عليهم الامر فظهر الوجه في موضوع الماهية المنتشرة وكيف كان فعند الشارع عدم دلالة
السبب على اتحاد التكليف ودلالة كلام على مطلوب عليه فعلى هذا القاعدة هي عدم ترجيح المطلوبين والكشف عن سبب واحد
عن المسببين ام الاول من الامر بالاشتغال بالكل واحد منها استقلال الحق والحق التخصيص والحكم بالتداخل فيهما لان فيهما عموم مطلق
او في وجه وبعد سببا كان فيهما في الحجة اشد من الاخبار لما ظهر وجهه مما قررناه في سبب ترجيح الاخبار في المسببات
في وجه وتامل اما المقام الثاني وهو ان المطلق والمقيد جاريان على سبب واحد اعتق رقبة واعتق رقبة مرتين واذا اجتمعا
يدلان على اتحاد المطلوب بنفسهما ام لا فنقول ان ما استقر عليه طريقتهم من تقييد المطلق بالمقيد
في جميع موارد واحد منها على ظاهره في باب الامر المطلق المطلق ما يتبع الرقبة المنتشرة في جميع افرادها وباب الامر المقيد
الماهية مع قيد القيد الاستثناء الكل وحدة في الاخبار في ان التقييد لهما واحدا ما على الاخر لانه لا يكون الحكم
المطلوب فيما يستفاد من قيد غير معلوم في المقام اذ لا يوجد صورة الفهم الحرة وليس في قوله فعليه تدل عليه الفهم حتى يكون بالحكم
اعني الفاهم في عدم الصورة فقط ام حتى يوافق المطلبين بالماهية مما يوجد مذهب المشهور اعني كون المطلق موضوعا للماهية المبهمة وجعله
مذهب القائلين بالماهية اذا كان اللفظ موضوعا للماهية المبهمة المطلقة عند جماعة مع التقييد سلم مرادهم المسببات
عن سبب واحد وهو ما يعلم سلم لان والد الكل وهو مع وجود بعض الاخر في عدم التقييد ثبوت الترجيح في ذلك بعض
في السبب فلا يكون فيه بعض التقييد لما ظهر ذلك في وجه عدم التقدم في المسببين بعينه فانه لا يكون في المقام بالتكليف
بين بطلان مذهب القائلين بالماهية لما ان التفرقة في الحكم في المسببين بين المطلق والمقيد وبين العام والخاص المسببين لا يكون
مذهب المشهور وليس لهم تقدم الترجيح ما يستدل به في القائلين على حقيقة مذهب احد بان الاخر فلا يجري في مجرد اتحاد السبب اتحاد

واحد في الامرين

والحاصل عدم

لو جرى مجرى القائل بالماهية والاعدام في المقام الثاني ايضا والقول بمذهب المشهور من كون واحد منهما انما هو بعض القائلين اما
الجمع في المقام الاول بين الصيغتين فلانه كان الامران مسببين عن سبب واحد وكان ورودهما في مقام الوجوب فيفهم منه
بالنظر الى عدم التفاوت في مراتب الوجوب على ان المطلوب فيهما واحد بحيث ان ما ثبت ذكره في المطلق والمقيد يكون قرينة
في نظر اهل العرف على الجمع وارادة المطلوب الواحد من الامرين بخلاف العام والخاص فانهما مسببان عن سببين مختلفين لان اصالة الحقيقة
لما كانت قرينة في افادة العموم والشمول للخاص وجزء من افادة المطلق الشمول والانتشار يجمع الامرين في نظر اهل العرف
لما اشترك سابقا الى ان مرتبة المطلقات بين سائر الحقائق والاصل العقلية بحيث انه اضعف دلالة من العمومات وغيرها
من الالفاظ الحقيقية والقول من الاصل الجملية فاذا كان كذلك فما كان يصلح ان يكون قرينة لصرف المطلق عن ظاهره لا يكون
ان يكون قرينة لصرف العام عن عمومه ايضا على ما يرشد اليه قرينة الاقوى في قرينة المطلق ولذا لا يفهم من تعارض العام والخاص
الا تعارض المكلف لكونه قرينة ضعيفة للاقدام في قوة اصالة الحقيقة في العام حتى لصرفه عن العموم بخلاف المطلق واما عدم الخلاف
المقام الثاني فقد ذكرنا سابقا وانشرنا الى ان الغالب في المطلقات ورودها في مقام بيان حكم تام اوردها وان الورود
في مقام الاجمال نادر الوقوع جدا بحيث لا يلتفت اليه الا بدليل ايضا في القول ان المطلق الوارد في مقام الغالب عن السبب القرينة
لشك ذكره وارد في مقام البيان او الاجمال في ان كان مع الامر بالمقيد ما يدل على اثباته فهما في البيان حتى يرد الامر
بالمقيد بعينه امر خارج او دليل ان المطلوب بهذا واحد فيشكل شان المطلق غير خارج عن الغالب وان لم يكن فيه ما يدل عليه
من كان امر فقط صار ما على القرائن والدلالات في وان كان دليل الحكم غير جار في مقام الشمول والانتشار في المطلق الا ان
ورود جزء الغالب الصحيح على كونه وارد في مقام البيان وترك ما تمام الاقرار بالغلبة فاذا اورد وارد في مقام البيان
بالحقيقة لحكم العموم والشمول بيان له بالاصل ايضا وارد في مقام البيان بالحقيقة غير معلوم البيانية من الحكم غير فيه ما يدل على ذلك بل
على واحد منهما امر المستقل وطلب على الخاص لكن منهما مطلوبا غير مطلوب الاخر ما ثبت ان كثرة الطلب مما يدل على ذلك المطلوب
فاذا ثبت تعدد المطلوب فما يجعله شكرا في الطلب والاتحاد الواحد في مقام الانتشار ظاهرا في المقام الاول بعينه
وعلى التنبيه هنا على امر مرجع عليه اخر وهو ان حيث ان ورود امر بالصلاة عن شيء الخاص بالخصوص انما هي شرطية بامر مستقل
والتقييد في اثبات الحكم الامر وفرجيت الاول الاطلاقية المطلقات والمقيدات فانما هي شرطية كان المطلق من المطلق
في التقييدات الاخر فرجيت الامر مع كونه قسما قسم فيه التقييد بسبب الاعتبارات العرفية بمثل ان القول بعدم الجمع
يختص حكم الاعتراف القائل بالجانب وقسم اخر فيمن اشتمال المطلق في التقييد بعد فيه مقتضى جواز القول باشتمال الحق بقرينة
فقدم الامر المطلق عليه وقسم ثالث يكون ثم بحالي والاول وقد التقييد بقرينة منفصلة مثل ان يقول الحق بقرينة ثم يقول الحق بقرينة
مرتبة اما الحق او الاول فلا يجب مثلا فاذا لم يعلم المطلق من القاصر بسقطه التقييد بالحق بقرينة ثم يقول الحق بقرينة
الطالع احد الامرين توجه انما هي المقيد في ذلك ثم نسلم على تخيير المطلب بالاجابات المشروطة ولا يجب عليه الاخذ بالتقييد

ولذا قرر انهم لا يكون بحمل المطلق على المقيد
في المستحبات وان اتحد سببهما لان ترتب
الاستحباب الكثيرة يتحقق بتعدد الاسباب
على مرتبة من مراتبه واما العام والخاص
المسببان مختلفان فوجه عدم حملهما فيه
والفرق بينه وبين المطلق والمقيد انتهى

ولذا لم يكونوا بالحمل في المطلقات الواردة
في جزء الطعام الوضعية مع

في ضمن غير مجرد التقييد لان المطلوب انما كان مخصوصا فيه والامر المتعلق به الخاص مازم في اثبات الطبيعة المقيدة وامر التقييد فاذا
لم يكن ثم سقط عنه التكليف بالطبيعة لان الماهية الموجودة في ضمن فرد اخر غير مطلوب بهذا الامر وقد امر اخر واذا المفروض عدم ورود الحكم
من هذا الامر فيهما ان الاطاعة والتكاثر منع ثمرة الامر وحصول ورود الامر بالتقييد عند سببه يكون اتيانه بتقييد الاطاعة شرعا
مجرى الاذان يكون امتثالا بالتقييد في بالفرد الاخر متعلق قاعدة الميسور فانه جاريا في مطلق المقامات لان يكون المطلق
مركبا اجزاء او شرائط فيه اتيانه فيما او حقيقيا كالصلاة اما امر بها اجزاء عقلية فانه لو لم يمكن المكلف في بعض الاجزاء
مثلا بسبب مرض عجز فيجب عليه اتيانها فرجوع ذا الاجزاء لقاعدة الميسور لا يعتبر بالمصور مع قطع النظر عن الاطلاقات الواردة
القائم بالاجزاء الصلوات وغيرها وشيء تحقيق هذه القاعدة في محله انشاء الله واما الجهة الثالث فاعلم انه قد اشتهر طريقة الاصحاب
في اول الطلب ما الى اخر الامر بات مع انه لورود امر المطلق وامر اخر بالمقيد ولا يمكن المكلف من اتيان المقيد واشتراك فانه يجب
اتيان الامر بورود الاطاعة له في ضمن فرد اخر غير اخر ورد المطلق لما في المكلف المذكور فانه الامر يمكن في امره بقوله لو كان توجيه حقيقي
غير لازمة عليه في اطلاق المطلق الامر متعلق بالمطلق ولم نجد فيه مخالفا سوى ما فيه المحدث القاضي رضي الله عنه لما ابتنى
الوجه جاريا في المقيد عند قيام القرينة مع اتحاد فيه والقائلون بوضعه للماهية المطلقة وكونه حقيقة في المقيد فانهم جميعا يكون تقييد
المطلق ويكون عند اعتبار المقيد وعدم الصارف عليه وجوب الاطاعة في ضمن فرد اخر من افراد المطلق فالحكم بسقوط الامر
المتعلق بالمطلق ويشك عند عدم التمكن من المقيد مع حكم بجعل المطلق على المقيد وكون المراد منه المقيد مشكل جدا ولكن يمكن
التخلص عنه بما ذكره الاصحاب على مذهب القائلين بالماهية بان الامر متعلق بالماهية اذا صدر من الشارع وتوجه الحكم المطلق فقد تحقق نظائره
الجانب الماهية وطلب الاجزاء منه فرض القدر المتيقن وشرط فاذا ورد الامر المتعلق بالمقيد اوجب ذلك المقيد ايضا فعلم ان الامر من الجهة
فرض انه الطلب ان المطلوب شيئا واحدا وانه يكون الماهية موضوعة في ضمن المقيد لا يجوز ان امر المقيد صار سببا لتصرف في ذات المطلق
وموضوعه بحيث يشكل منه ان الماهية حيث ثبت بسبب قسمين قسم منها مطلوب الوجود والاخر مالكان في ضمن المقيد وقسم اخر غير مطلوب
له ودام كان في ضمن غيره حتى يكون ذلك سببا لعدم مطلوبية الفرد الاخر مطلقا سواء كان المكلف في ضمن المقيد ام المراد في ضمن
لا يفرق بين الحكم والعجز والعلم والجاهل وغيرها اصلا اذ الطلب والمطلوب حتى يختلف المكلفين بطريقة
بعدم ذلك على القول بعدم جعل الجامع [illegible]
وتعلقه بمتعلق الامر [illegible] الامر المتعلق بالمقيد صار سببا لتصرف
فيه بحيث يشكل منه ان الماهية اذا كانت موضوعة في ضمن المقيد لا يجوز ان امر المقيد صار سببا لتصرف
والتصرف فيه وتصرفه في بعض افراده في جهة تزاحم اطاعة المقيد اطاعة المطلق على ما ذهب فرض اجتماع الاطاعتين لا يمكن
الخروج عن عهدتها الا باطاعة المقيد انتهى وعلى هذا الجواب اذا لم يكن فاطاعة المقيد مانع عن اطاعة المطلق في ضمن غير
فقد اذا كان كاشفا عن عدم مطلوبية من الماهية في حد ذاتها مطلوبة للحصول الا ان اطاعة المقيد منعت عن اطاعة

نظير ذلك في كبرى جامع الاجزاء [illegible]
اما صار سببا لتصرف في الحكم المطلق [illegible]
بعضه في بعض الموارد وان [illegible]
يجوز الصلاة في المكان [illegible]
او شرعا فان الشرف الجمع لما كان [illegible]
العالم والجاهل [illegible]
عليه [illegible] في [illegible] المطلق
وتقدم [illegible] المقيد عليه عند الاطاعة مع

في باب مسألة التخيير وتقديم الدم على غيره لها اذا كان هناك خرقان احدهما عام صالح والآخر خاص طالب
ان تقديم الاعلى اما الدم والاقل اذا من الفرق وتجوز التخيير بالفعل بعض عصي [illegible] عدم لزوم ترجيح الامر
الآخر وعدم وجوب اطاعته بعض عدم تجويز فلا يمكن تعارض شيئين ملاحظة تجويز الامر الدم ولزوم اطاعة فلا
عنه لضرورة اجتماع اجتماعهما في الواحد مع انه باق مع ذلك في المطلوبية الواقعية فلو فرض ارتفاع امر الدم
بمباشرة الغير له او فرضه واستقلاله عن الماء بنفسه على حسب الاتفاق يرتفع المانع عن الامر المطلق غير الدم
وتجويز التكليف فلا كذلك فيما نحن فيه فان الامر المطلق المقيد لما كان مانعا عن تجويز الامر المطلق وتقييد اطاعته
لكان ذلك بسبب كونه تصيير اليد عن وصوله الى مقام التجويز والفعلية فاذا ارتفع عن المكلف ولم يترجح اليه بسبب
عدم تمكنه من الاشتغال باطاعته فقد ارتفع المنع عن تجويز الامر المطلق بالمطلق وصار الى مقام الفعلية وتوجه
الى المكلف بلزوم الاطاعة فوجب عليه امتثاله والاتيان به والخروج عن عهدته في نفسه فيجوز عليه التمسك
بالمطلق المطلق عند عدم التمكن من المقيد والحكم بمقتضاه من وجوب اطاعته في ضمن غير المقيد في افراده على ما هو الواجب
عليه المكلف واما الاشكال الاكيد والكلمة الشديدة المختص عن الاشكال المذكور مع مذهب المشهور وذلك
لان المطلق عدم مرضي عليه السلام وان المقيد عندهم لما ثبت عن كون المراد منه عند الاطلاق امر وجودي عكس ما في المطلق
اللفظ المقيد يشتمل على امر زائد على المقيد موجود مع الاصرار والمقيد يشتمل عليه فلا يمكن فيما عندهم التمسك في الامر بالمطلق
الخفي في الواجب الا تقييد الاطلاقات بذلك بعكس الاحكام وما ايضا اذ وجه الحاجة الى اللفظ في مورد المقيد بعد ثبوت
الحاجة عن مراد المتكلم ولزوم ذلك ليس الا عدم مثل من الالتزام بسقوط القيد عندهم التمسك منه رأت او المطلوب عن ذلك وغيره
ليس بمطلوب فلا يتقادمت الاشكال في غير المطلوب الواجب بين التمسك وغيره والا لم ذهبه فلا يمكن التمسك بالاطلاقات بغير اشتراط
اليه في مبحث اجتماع الامر والنهي في الاشكال الوارد عليهم حيث انه اذا ورد امر باجتماع الامر عن الاجتماع قوله لا تغصب فلا يمكن
في الاجتماع نظرا الى كون الاول اما دليلا مطلقا وكون الاتهام في جانب التحريم ولزومه في جانب الوجوب وتخصيص الشيء
بالاول يجوز الاطلاق بالاصل اما الثاني في ضمن غير الواجب ان ما كان مختلفا مع الغصب لا يمكن ان يكون مطلوبا له لاتفاق اجتماع
ضدين في ارادة واحدة مع انه في صورة ارتفاع الامر ينتج عن الغصب مقدمة اختيارية بل ما يمكن في الحال صورة ذلك
تمسكون باطلاق قوله صلى الله عليه وآله يكون بصحة الصلاة في ذلك المكان المغصوب بشرط ذلك المعين ان الكلام بالتقييد في موضع الاجتماع
والتمسك بعض الافراد مطلقا ومصرح غير مطلوب مع التمسك بالاطلاق فيه ارتفاع حكم النهي عن غير صحيح من ان في تخصيص عن حقيقة
الحال ان التمسك وهو العلم والجهل غير ما في الاحوال المتعلقة انما يعرض للمكلف مشتركا غير صحيح وان الاشتراك بالتمسك
المطلق بسبب تمسك الاطلاقات والغرض ان الاطلاقات في نظر الشارع عليه السلام بكون صورة بيان الحكم الاصلي
ضمن غير هذا الفرد وهذا الفرد ضمن غير الاطلاقات فلا يمكن بغير مطلوب له في اول الامر مطلقا وبه ان الجهة

في حال

في حال من الاحوال المذكورة وقد تصدينا لحل الاشكال المذكور في ذلك المقام ان قوله لا تغصب لا يعرض بسبب تصرف في الغصب
وتقييد في موضع قوله صلى الله عليه وآله من غير المحذور المذكور من جهة سبب التصرف في الحكم الطلبي مع بقاء الموضوع وظهوره بحيث انه بالنسبة
غاية ان الطلبين اذا اجتمعا تقدم الطلب التحريمي على الطلب الوجوبي فيما نحن فيه تقدم الدم على غيره من المزاحمة حيث ان الطلب قوله
لا تغصب لا يكن متعلقا بالدم الا بترك الاطاعة قوله صلى الله عليه وآله من غير اجتماعهما في مقام واحد فاذا فرض انتفاء وجوب الاطاعة
ضمن سبب الجهل او موضع او عدم التمكن وغير ما في الاعلى او الشرعية او العقلية فلا مانع من تجويز اطاعة الامر في ضمن الغصب
التمسك بالاطلاق قوله صلى الله عليه وآله في اثبات ترجيح المكلف على الامر فيما به وجود المعصية وعدم المانع ولكن يتفق على الاشكال بعد الاشكال
في هذا المقام حيث ان الفرض اشتراكون المقيد سبب التصرف في موضع المطلق الا انه يمكن ان يقال ان المتيقن من ترجيح
المطلق على المكلف تكليفه في ايجاد ما يتعلق ان القطع الراجع في غير الحكم المذكور جهتان من الاطلاق احدهما اطلاقه
الافراد من حيث كونه على فرد من افراد موضوعه والجهة فرد شدة فانيتها الاطلاقية من جهة الاول وتمثيله للمصلح والمعيب بعض الدم
والمعيب في حكمه جواز عتق عبد مسلم مع التمكن من الكافرة وعدمه وجواز عتق الكافرة مع التمكن من المؤمنة وعدمه فاذا ورد
قوله اعتق رقبة مؤمنة ولكن مشروطا بالتمكن لها من الفرض فيقع التعارض بين الطائفتين حيث ان الدليل يجوز عتق الكافرة
مع التمكن من المؤمنة وانما يستفيد التصرف في موضع الدليل المقيد التعارض ان كان احدهما خطاب لفظ هو يجب التقييد
الاخر فان كان المقيد والمقيد فرقه المطلق وانما لا فاشتغال اقترانه بالقرينة بقرينة مثلا لا يمكن حال الاطلاق المتصل
من القرينة لما في اسم من ان لهذين الطائفتين لجوهما لو اراد اشتمل الالفاظ الحقيقية بقدر الطائفتين المطلق والمقيد المتصلين فان
فان لكل واحد منهما ظهور بتقييد بسبب الاخر به والمقيد بمراده المقيد الاشكال [illegible] في تحكم بكون مرجعا الاشكال
بلا قرينة القرائن المتصلة مع ذكر القرينة فاذا ظهر ان مرجع الامرين الاشكال وتردد الاخذ بكل واحد منهما بسبب الاشكال فقول الاجمع
ان يتصرف في مقام المطلق عند التعارض وفرضت ان مورده انما هو جملة عتق الكافرة مع التمكن من المؤمنة ضمن هذا الفرد
مع وجوده في تلك الحالة غير كتب التقييد من مراده بهذا القدر ويكون [illegible] ان المراد [illegible] قوله عتق رقبة غير
الكافرة في تلك الحالة ضمن حالة التمكن من المؤمنة ولا يبقى كونه مجازا على مذهب المشهور فاذا انتفى احد قيدي المستثنى عن المؤمنة
المؤمنة بقي الكافرة تحت المطلق المطلق اذ خروج هذا الفرد غير تلك الحالة ايضا غير مسلم ويقتضي الاطلاق المطلق بشموله
عليه والحكم في غير المورد [illegible] تحقق الخروج لما عرفت وهذا بعينه كما يقال الحكم العام الوارد في الصبيان الكبار
فان مقتضاه خروج زيد من الجهة لا مطلقا [illegible] من هذا الفرد في هذا الزمان فيخصص عموم الدرس الزائد بغير
القدر [illegible] ضمن هذا الفرد غير الجهة وبين الجهة بجهة الاخرى تحت عموم اللفظ كما قد تمسك في غير [illegible]

وعليه فم

من قرينة المقيد المطلق ولكن ان كان الحكم
انما هو عند اتصال [illegible]

[illegible]

التنبيه الثالث على الجزء الاول ان قلنا بحمل المطلق على المقيد [illegible] فاما اذا قال بالتقييد [illegible]
الحكم المطلق واما ان كان في غير الحكم الذي ارشد الى [illegible] اكثر الاوامر والنواهي المتعلقة بالجوارح والشرائط خلافا لمن اطلق
منع من اثبات الجزئية والشرطية فقال هذا جزء وهذا شرط وذلك امر انما يقتضيان الاتيان بما يسمى كونه متحققا في الجملة وذلك
كما ورد الامر بالقراءة في الصلاة والنهي عن قراءة سورة العزائم فنفس المكلف اذا غفل عن كون السورة التي تعرضت في الصلاة سورة عزائم
فقرأها فاذا اتم تفطن انه ما قرأ سورة من سور العزائم مع الغفلة كيف يتحقق قراءة سورة العزائم [illegible]
المذكورة في كلام [illegible] اليه [illegible] ما يدعى فيتحقق اطلاق [illegible] بالمطلق [illegible] المعارض واما على القول بكونه [illegible]
كما انه كذلك عند الاكثر [illegible] قراءة سورة عليها لان [illegible] الشارع [illegible]
واما الزائد طبق [illegible] فلا يلزم الى [illegible] واما التقييد في الاجزاء [illegible] بين تجاوز الامر وعدمه فانما يتبين كون
الامر [illegible] وكون الشرط فيه [illegible] السورة التي [illegible] الثاني قد عرفت ان عروض التقييد للمطلق [illegible]
ثلثة اقسام احدها ما كان بسبب الاضافة وثانيها ما كان بسبب القيد المتصل وثالثها ما كان بسبب القيد المنفصل [illegible]
اذا كان اسما كلي مطلق جمعت فيه التقييدات الثلثة وكما لو كان الامر دائرا بين الاخذ بمقتضى القيد المنفصل ورفع اليد عن مقتضى
اليد كما لو كان الامر دائرا بين الاخذ بمقتضى القيد المتصل والاخذ بمقتضى الاضافة [illegible] فيه [illegible]
مقصودا فاما الباطن فيجوز الحكم بالاضافة [illegible] الظاهر [illegible] ولكن يشكل الحكم بالتقييد [illegible]
المسح بحيث لا يكون [illegible] بالتقييد فان [illegible] مطلقا [illegible] وان لم يكن [illegible]
بالكلية [illegible] الاخذ بمقتضى القيد [illegible] الحكم بالمسح بالظاهر [illegible] الاخذ بمقتضى المنفصل [illegible]
يكون بتقييد بالظاهر [illegible] الحكم بالمسح [illegible] ورفع اليد عن مقتضى الظاهر [illegible] الاخذ بمقتضى المنفصل [illegible]
مقتضى الظاهر [illegible] الحكم بالمسح بالظاهر [illegible] وذلك اما بان يرفع اليد عن القيد [illegible] الاخذ بمقتضى القيد [illegible]
واما ان لم يتحكم [illegible] في صورة الحكم بالمسح بالظاهر [illegible] الاخذ بمقتضى القيد [illegible]
واما بان يرفع اليد عن القيد [illegible] الاخذ بمقتضى المنفصل [illegible] الاخذ بمقتضى القيد [illegible]
بالظاهر [illegible] الحكم بالمسح [illegible] بالتقييد [illegible] ورفع اليد عن القيد [illegible] الاضافة [illegible]
واما اذا كان [illegible] القيد [illegible] الاضافة [illegible] الامر [illegible] الاخذ [illegible]
لما امر بالمسح بالظاهر [illegible] الحكم [illegible] الظاهر [illegible]

عند عدم التمكن من الباطن فلا يتقدر الاخير في الاضعاف او المدار على كلف المصرف الى الباطن من القيد والتقييد بحيث فاذا لم يتمكن من
الباطن سقط اعتبار الكلف ايضا لكون اعتبار الكلف القيد الخارجية فيتقدر الاخير في الاضعاف ايضا ويكون سريانها في الاخبار بالسبب
الاطلاق الجمع الغير المقيد احد القيود الثلاثة فان قلنا عند دوران الامر بين الصفة والموصوف يأخذ الموصوف وانما الصفة كما
قال به الشهيد الثاني في تمهيد عند دوران الامر بين الاصلاح عاما او خاصا الشرب الجنس حيث حكم بالصلوة في شرب الجنس نظرا الى
الصفة اولى لما يتوسع الموصوف فيتعين عليه الاخذ بالكلف والباطن الذي ينزل الصفة بالنسبة اليه حكم بلزوم الجمع بطاهر
الكلف عند عدم التمكن من الظهور فيرجع اليه اخيرا في الاضعاف ومن ذكره من القاعدة بان الشرط [illegible]
[illegible] فان كان المتعلق بالقيد مقدورا للمكلف بالغير وبالباطن ولكن شروطا لا يتمكن المكلف
ان يكون هذا الشرط اعني المقيد فيه الاخير اعني الباطن فان لم يتمكن منه وتعين موضوعه تعلق بشرط بالكلف والا فيترتب ذلك الغاية المكلف
وذكر ذلك الشرب الجنس الذي [illegible] عند عدم القدرة على الوصف يتعين الموصوف بما يتمكن منه وان لم تعلق باذكر فانتظر فيه بعدم
فالامر ايضا على الحال فنقول ان كان الانصراف في هذا الضرر الاجمالي الذي يمكن معه ابقاء اللفظ على ظاهره اذا كان يمكن
من الموصوف اليه بحيث يجب الاتيان به من باب كون القدر المتيقن فاذا لم يتمكن منه يجب الحكم بالاطلاق في غير
الاخراج والمصرف اليه المكلف في الواقع فقد اليقين بحيث الا ما هو مراد فرد المطلق الاول مستقل قال مع عدم الجمع ثم قال
بعد بالعقد ولكن الانصراف العقد الى الغالب مصداق اجمالي فان تمكن من العقد الغالب يجب تحصيله مرتبا بالنسبة من فقد الغالب
لاحتمال ارادته من اللفظ فلا يصدق الاخلال بالمراد الذي هو اليقيني واذا لم يتمكن منه وتمكن من العقد الغير الغالب يجب تحصيله
على ما سواه مما يصح به البيع من الموصوف الكتاب فكذا في الموضع فقد اجتمعت اجمالا ارادة مطلق العقد من اللفظ
واما ان كان الانصراف في مرتبة مبين العدم كما يفرض في المثال المذكور بان الاطلاق العقد بالنسبة الى الغير الغالب
مبين العدم فالحكم عند الاعراض عن العقد الغالب هو الرجوع الى المطلق الاول اعني قوله تعالى اذا الشرب والحكم بصحة ارادة
العقد الغير الغالب سائر ما يصح البيع في محله لان مفاد اللفظ فان كان الانصراف الى الموصوف اليه بحيث يعلم عدم ارادة الفرد
الاخر فهو اللفظ فالقول ببقاء العقد مع عدم تمكن من الغالب الزمن تمام المراد ويتعين الباقي المطلق في ضمن فرد اخر منه كما
فرضنا وقد [illegible]

[illegible]

الثالث اذا ورد مطلق ومقيد عليه يقيد المطلق [illegible]
[illegible]

الكلام

الكلام فان لم يكن في الواقع الحكم المكلف او عدمه فلا يكون في المحل مجال العدول وفي عدمه مع الثاني وان لم يكن ذلك فيه اقوال فيقال
لما تقدم من حكم العدول ثبت على الحاق المقيد به من حكم في المقيد والا ستثناء في باشتراط الترتيب عند الاطلاق على المقيد في ارادة
على المقيد وعن شرح من شرح الناقع في باب التزام الاستثناء في الشرط بالمتاع لما حكم المحقق باشتراط الاطلاق بانه رد عليه بانه
تقييده به عند الاطلاق على المقيد وعند [illegible] عن الشهيد الثاني عن [illegible] المحقق على [illegible] العدول انه قال لا يلزم في المندوبات والمرجحات
حمل المطلق على المقيد من حيث المقيد على التأكيد والحق في ذلك منهم الاجماع حيث جاء الكلام في [illegible] عليه
مراره في الحقيقة فيراد له الاخرة متمسك العدم ولا يدل على الحكم في المندوبات وقد استدل عليه بعدم التعارض ثمرة وباستلزام الغرض وهو الظاهر
اما في العدول فلان التعارض فرع حصول شرائطه والمفروض حصوله الا ان الفرق فيه بين ما وقع في حيز الكلام الطلبي والخبر بينهما
التعارض مع اجتماع الشروط لا بقية مرجحات في العدول من الثانية ولكنه مجرد لعدم الثاني وما الثاني فلان الجمع بين المتنافيين
الا بالمندوبات وما اعترض عليه من ان الدليل مع ان المطلق لم يحمل على المقيد حمله الدليل على كونه مستقلا [illegible] وليس [illegible]
ان يقال انه يجمع في بحث النظر المتعرض فيه بين مراد المشهور ومراد السلطان فيقال الجمع على الثاني المطلق عنده مرجحا على
الجملة فيجمع على ان الحمل ويكون بيانا فلا يجري فيه بعد ذلك الجمع على الثبوت المرجح في بعض الاجزاء وبعد مع العدول المطلق
مرجحا عندهم للدلالة على انه يقصد فيه من على هذه يحتمل الاذن ولكن ما لان الغالب في المطلقات ورده ما تقدم السيان فالمطلق
بصورة الغلبة صار ظاهرا في الاستقلال وان كان كسب الاحتمال فيقتضي بالمناسبة الدلالة شرط فلا يفرق بين الحقيقتين من هذه الجهة فالاولى ان يقال
ان لفظ المقيد المطلق على ظاهره في الاشتراط لكون مرجع التقييد الى الشرط الصحيح الجامع لمطلق وعدم صدق الاشتباه بالمرجح
الاتيان المطلق في ضمن المقيد لا يصرفه عن ظاهر الاشتراط وحمله على التأكيد ومراتب الكلام على الاذن الا ان يكون اسناد قرينة
ضابطة مثل ان المقيد مستحب او مرجح للكلام المطلق لحاق الصدر بالمدرس في سورة الجمعة ورفع اليدين عند الركوع
مع سائر القرينات المعتبرة فيه لحال ذلك كثيرة في المندوبات فذلك خارج عن الكلام فيه وذلك ان لم يكن قرينة على ذلك فلا يجري الحكم
ان بناء كثير الفقهاء عليه ايضا لم يفرق بين المندوبات والواجبات في جهة الغرض ومن ان الجمع المتسامح في اتيان المطلق باعتبار ان الاستحباب
ولم يشترط في الواقع بالمقيد فلا يراعى في ضمن غير المقيد فان الاشتمال لطافة في ضمن الاتيان بالفعل عند المتعلق مع ورود الرضا
الرياء فيكون بسبب تعلق الامر عليه لا يجوز عليه [illegible] بقصد انه امر به ولو انه ممتثل للامر بعدم العلم بامره كذلك
لا يرى في القصد بالاخلاص ذلك بعد الورود الى ضده وفي فرد المسلم لا يمتثل بها كثير من الناس مطلقا زيارات الائمة فانها مندوبات
مطلقة ومقيدة بالاذن واذا وجه تخصيصه لزيارة الجامعة بالشروط بالاذن والتغييرات والمعاد عند الجانب وكيف الشرع بها الكسر
فمن كان امة ادراك فضيلة الواقع والشاك ما امر به من الزيارة ان يقصد فلا يترك تلك الصورة والاذن في قصد زيارة الائمة
الاذن لا يحصل هذا الاحتمال فلا يتعلق بقصد الامر به لاحتمال كونه مرجحا وتشريعا على يقصد بقصد الرجاء لما عرفت فيقصد
ولكن مع بالبال من الشرع وهو ان الشك من يقول تبع الحق في الحكم المنزلة منه وان لم يكن الكيف من المطلق والمقيد لا

الامر الحكم في الاحكام الوجوبية حيث كان الامر دائرا بين الاطلاق والتقييد فالاطلاق والتقييد وحمله على الاستحباب مجاز والاخير
اضعف وهو مرجوح بالنسبة الى الاول وان كان اقتضاء الاطلاق على التقييد والتبعية بالنسبة الى الاخيرة وهذا ظاهر يتحقق في الخبر فيه فان
الى قبل الشيخ في الخلاف الندب الى التقييد بالعقيدة بالعقيدة وادعت المعتقدة هو الحق مع الاستكيد ومراتب الكمال كما يظهر بالتتبع في قيود الاصول
المستقرة وعلى هذا الندب الى غير طريقة الشرع عدم حمل المطلق على المقيد فيهما مع ان الجانب في المطلقات ورود ما في مقام البيان
كما مر مرارا الرفع اليد عن الجملة بالظاهر مع ان مراتب الاستحباب كثيرة في حد انها لا تحصر والاوجه وظهور اللفظ في الاستحباب
لا يشخص الدلالة الحكم في اقسام اذ مع حد ما ذكر يعتبر طلب رجحان ترك في اقرام اللفظ عن ارجاع الخلاف الى الطلب
الوجوبية فانه تعددت في مراتب الوجوب بما مع ان الظاهر ورود المطلق في مقام البيان للاتيان بظهور العقيدة الوجوب العيني
مع كون الجانب في المطلقات التقييد وان حمل المقيد على المجاز فلا جدا لذلك بكم فيه بتعيين الحمل والاصل ما ذكر فيه من وجوب حمل المقيد
على المجاز مع ظهوره في الوجوب العيني او ورود على حرب العام بان القول الشيوع استعمال المدة في السنة في لسان اهل الشرع
بحيث صار حقيقة لم يعرف اللفظ مسرورا بالاستعمال ارادة الوجوب منه عند غير الشرعية الا عليه مع قوله تعالى حمل المطلق على المقيد
بقول مطلق من الادلة تقييده بما ورد في القرآن اولى لان الصحابة حين قبل نصا وتابعين عليهم السلام واما ان كان ما ورد من حيث
لان الشيوع على القول في زمانا فلا يصلح ان كان المطلق في القرآن ادنى منه والمقيد منها لعدم ظهور اللفظ في الوجوب وعدم رجحان
المجاز بسبب مع رجحان حمل المطلق على الوجوب وظهوره فيه الثالث فان حمل المطلق على المقيد على الاستحباب يستلزم طرح المطلق اذ مع
عدم معارضته بالمطلق لان ورود الامر بالمشترك فاذا كان معارضا بما ظاهر في الوجوب والشمول فلا يبقى الترجيح في الحكم
الشيخ عن الاستحباب وايضا مايل على المطلوب ان حمل المقيد على مرتبة الكمال لا يرجح بما يرفع اللفظ مع ان الاخراج المطلق
عن الشيوع الاستحباب ظاهر فيه فلا يقتضي العدول عنه والاصل الاستحباب المطلق الواقع في خبر الحكم لهذا الامر على خلاف المطلق
الواقع في خبر الحكم الوجوبي فان مرجع العدول الى العموم الاصرار فالمكروهات والمباحات كلاهما في الاستحباب فانه لا يزيد في الكتاب
في الاتيان لما في خبر الصلاة وغيره كلمة الصلاة خير من النوم ان قلت لكن نا مقام البيان وشدد مقدمة الصلاة وغيره يستحب رفع اليدين بالتكبير
فانه يدل على استحباب الرفع في افراد الصلاة والعمل في افراد الرفع فتقييده بعد ذلك بقوله يستحب التطوع كلما دخل رفع اليدين
بالتكبير اما هذا الاذان يكون تقييدا لبعض افراده لا يبقى ما يجب في الرفع وفيها علم بعد قرائن الحمل المطلق على المقيد في
المقام وان علم اتحاد التكليف بينهما فانه على ما عرفت يجب تقييد المطلق في الجملة ان يقال المراد من المقيد والمطلق مع
هذه الخصوصية الخبر هذا الفرد منه لان المراد من المطلق هذا ليس الا الاطلاق في مقابل ذلك غير بالمطلق في خبر فرد آخر فيه مستفاد
المتقدمة منه لا لان ورود الامر الزيادة ولكن نهاية ما يدل على تقييد المطلق بالزيادة الصلاة مع الشرع فلا يمكن حمله
على ما هو اعم الامر الوارد بمطلق الزيادة ولكن يراد من المقيد الاستحباب كزيادة على ما هو بعد ما يدل على المطلق

قلنا بان النهي يدل على الفساد فلا اشكال في الاختلاف واما ان قلنا بعدم التحريم فيتوقف على الفساد على تحريم فقط كما هو قول ابي حنيفة
فلا فان قلت ان الامر الدال على التحريم او النفس التحريم المتعلق بالعبادة انما يدلان على عدم ثبوت حكم الشرع المتعلق
بالمتعلق فيه وغاية ثبوت التقييد بسببه والحكم بالتخصيص حيث الوصف الذي هو الصحة والفساد قلت ولا نظر ولذلك فيما لهم
فانهم يكون مصداقا المطلق عند ترجيح النهي المقيد فيرجع الاقتران الفساد عليه قلنا ان فرضهم في تقييد المطلق
المقيد هو اخراجه عن نفسه مطلقا بحيث لا يشمل عليه حكم مثبت في المطلق من جهة هذا الامر المتعلق من الاحكام التكليفية والوضعية
المتعلق بالمقيد
المقيد من جهة الدلالة الثانية موضع ان حال قسمي القولين اعني دلالة النهي على الفساد اضعف او اسخف او كون
النهي الذي الحكم الظاهر الخصوص ودوران في مقام بيان الحرمة او دوران في مقام ارشاد الى الاحكام الوضعية وتجويزه
او الشرطية او المانعية وغيرها فان قلنا بالاول فلا مناص عن الحكم بظاهر اللفظ فيصدق القول بالفساد اضعف
اعني كون مقتضيا للفساد عند توجه النهي الى ما خاطب حيث يصح فيه شرائط ترتب الاثر عليه وان قلنا بالثاني
ذهب اليه الشرط لما فرض فيقتضي القول بالفساد اسخف اعني كونه مقتضيا للفساد في المقيد سواء كان المكلف مجتمعا شرائط
توجه الخطاب اليه ام لا ويثمر القولان في الجاهل بالموضوع والناسي وفي الجاهل بالحكم على قول الدروس
وصاحب المدارك وصاحب الذخيرة وان قول المشهور فان المثلة لعدم ولا جاهل الحكم كجاهل الموضوع في الصحة عدا
في الاثم والعصيان ولعل الحكم مقام انه وقد اشتبه الامر في المقام على بعض المتاخرين فقال بثبوت الفساد مع القول
بدلالة النهي على التحريم وفساده ما لا يخفى من بيان ما هو المشكل في المقيدين فيه يتعلق بالمطلب ويتعلق بالمطلب
فاعلم عند خلاف الاصحاب في عدم جواز تقييد المطلق بالمقيد وقع الاستدلال عليه وقد تمسك بعضهم بان الحكم
بالحمل في المقام بناء اختلافهم في معنى دلالة النهي على الفساد اقوال متعددة فالمشهور تفصيلا وقالوا ان الدليل على ما ادعوه
ظاهر الامر لما ظهر فان ما يعم النهي في العبادة اما ان يكون جهة تعلق النهي بها ذاتيا او تعلق النهي بها لامر خارج
او بامر خارج اجنبي سواء كان الامر الخارج عنوانا عنوانا لها جهة اجتماع مع العبادة في مصداق او تعلق النهي بها بعنوان كونه عبادة
حكم في هذه الصور مختلف فان حكم بالفساد في بعضها اجماعا عند الجاهلين الاولين وبعضها على خلاف اعاده على بعض الاخر
وهو القسم الرابع فان مقام محصله موجبا اجتماع الامر والنهي وقد اختلفوا فيه فبعضهم بالصحة من جهة كون النهي رجحا الاشتراك بين المطلق
وكون المطلق عبادة بالفساد عند بعضهم بالفساد من جهة كون النهي مخصصا لعموم اطلاق الامر وبعضهم قد اجتمعا فيه
القسم الثالث وهو ان يتعلق النهي بشرط العبادة والقسم الخامس وهو ان يتعلق النهي بجزء من جهة كونه جزءا للعبادة كالتكفير والتطبيق
ونحوهما فمن ارجع النهي فيها الى الصحة من حيث الذات فلا مسند التكفير لو حيث فلا مسند التطبيق في الركوع فلا قال بعضهم
بان الركوع بهذه الهيئة منهي عنه قال بالفساد ومن لم يرجع اليها قال بصحة العبادة وهو الاصل الثاني فيما قال ان
المقام حيث انه في ذلك المعنى الى تقييد الاطلاق المطلق النهي لا يدل على الحكم بالفساد والحكم بالصحة باعتبار وجود
المطلوب منها غير ذلك والعقل واما في هذه المسلمات فما يرجعهم جهة خاصة وهي بعد الاوامر كون المطلق والمقيد
فالنسبة بين المسلمين في التقييد عموم من وجه لان تلك المسلمات خاصة في كون المطلق والمقيد وغيرها من المقامات

وهذه المسلمات خاصة من جهة كون المطلق فيها في المطلق والمقيد وهي من جهة شمول العبادات وغيرها من الاحكام الوضعية وعلى
اجتماعهما المطلق والمقيد الواقع في العبادة ولا خلاف لهم في هذه الصورة في المسلمات لعدم ثبوت الصدور عن كون مرجع
الاطلاق الى المطلق والمقيد في تلك المسلمات وانما نازعهم فيه فيما يترتب على كونه من قبيل الصورة في الصدور كمسئلة التطبيق
عرفت فيه ان النزاع فيه في جهة الاطلاق وعدمه وانما ان كان من كون النهي راجعا الى الركوع بهذه الهيئة ام لا فيه قال
بالاول قال بالبطلان الصلاة به وفيه قال بالثاني قال بالصحة كما يظهر من تتبع كلمات الفقهاء والنسبة بين مسئلتي جميع
الامر والنهي والعبادة عموم وخصوص من وجه اما فيه فيه تبرير واما المقدمتان فالمقدمتان مثل المطلق مقيدا والعبد
مطلقا فان قلت ان المقدمة الاولى من الاولى المطلوب ولكن المقام مقام الحكم لما انه قد تقدم عليه المطلق عليه مثبت من المطلق
رقبة وعلمنا ان قوله لا يعتق مطلقا الذي جعله فيه المطلق الاول اراد نفسه وفي قوله لا يعتق مطلقا فان اثبت واحدا
في لا تاما في حق المطلقة فالمطلق الاول مع المطلق الاخر من جهة ان المطلق الاول اراد نفسه وفي قوله لا يعتق مطلقا فان اثبت واحدا
الاول وذلك لان المطلق في يقع بين عنوان المطلق ولا وشمول المطلق مخصص به واما ان يكون المقام من جهة التقييد فلا يحكم على حكم اجماعا
لان الاكثر سببا ومثل الاحسن وغيره لقولنا ان طالت فلا يعتق مطلقا وان طالت فلا يعتق مطلقا فان العدم اثبات
بوجه ولا اشكال فيه بل اجماعا على عدم الاتفاق ايضا ولكن لهم في المقام لعلهم في صحة التشبيه بامثال المذكورة فقد اورد على المصنف
بانه غير صحيح لان من باب تخصيص العام بالتقييد المطلق بعينه على فرض تحقق الكلي لان نكرة واقعة في سياق النفي فيفيد العموم ولعل ذلك
غير صحيح لعدم المماثلة ومثل بالعقود الى اللام هي عند قيام الاصل المطلب لا يصح الى بيان الاخر بشرط عدم قصد
الاستغراق من اللام اخذه عليه كما في الشرائع حيث ان الاستغراق غير مقصود في امثاله واورد عليه بان سماع الاصل
مطلقا من المطلب لما يدل على الاشكال ويتعلق لامثاله عتق فرد واحد منها وعلى هذا فتحقق كون الثاني بيانا لهذا المطلق
المعنى فيه ان يقيد الحكم بعدم الجواز والمطلب اصلا لما اخر عليه الاتفاق في حكم هذه الصورة والاختصاص الحكم بالنظر او لا شك
الاكثرين بارادة الكلي وجعل الشيء مرة واحدة مطلقا للكثرة وكذا امثال الثاني بارادة الهيئة من الظاهر بعض من الامر الاخر
مبنى الاجراء الذكر لقولا الاظهر التشبيه باشتراط الحكم فيه ولكن ان كان الامر حقيقة في ارادة الحقيقة مع وظاهرا فيها سماع الاكثر
على المعنى ولم يكن في الظاهر حسب المعلوم الميل على ارادة الامر النهي من ما يغير به الجاري باشتراط الحكم حيث انه المشهور ولكن لا يكون
لعدم حمله على ارادة الجنس على كون التشبيه عليه صحيحا فقد وجه الحمل على الامر النهي في الاراده الكلية اقول وذلك اجتهاد حسن ان ارادة
الهيئة الاشتراط قطع النظر عن وجود النهي وان جاز لان مرجع يكون الا الامر النهي في تعين المدلول بالمراد ولكن في ارادة
الهيئة الاشتراط لا اشكال لان قرينة الحكم بتقييد الهيئة والبرهان على عدم صحته لعدم منعه فيه ان يقال ما اتيتم الحرام بالنسبة
عدم تعلق الاطلاق في ذلك
عرضا البيع الربوي من جواز الربوا حرام بيانا له وان كان ما بالصحة باعتبار وجوده
في ضمن غيره لم يظهر مما ذكره ان البيع باعتبار الهيئة المعلومة من الامر ويكون قوله وعلى المطلب الثاني من بيانا لهذا الاشكال ثم
قال الثاني فيه لا يصح المثال بارادة الهيئة فلا صحة الاجلة من باب الجهة الامر مع انه ايضا في محل الكلام ولا يرفع الاشكال
بالدلالة

اقول هذا الكلام حسن في حد ذاته الا انه غير وارد على حسب العالم لبداهة بطلانه في ترجمة العلامة وارادة الماهية المطلقة مع عدم
ظهور العلامة في ارادة الماهية لا يصح ان يقال ورد على المورد ما عرفت ثم قال مع ان التقييد بعموم قصد الاستغراق لدفع مفسدة
الدال يراد دفع توهم ان يجعل من قبيل والله لا يحب الفساد من قبيل ارادة العموم ... الدال على ما حيث انه يفيد نفس العموم
مصرح قاعدة دخول النفي على ادوات العموم والا فالكلام داخل على المقيد والنفي الداخل عليه انما يفيد نفي العموم
ان يكون في قوة الجزئية ولا يقال ذلك الا حيث يثبت الحكم لبعض الافراد دون بعض فتحول ما ضربت لجاء الناس حيث وقع
ذلك الضرب على بعض دون بعض فتقييده عن ذلك البعض لقولك ما ضربت لجاء فيرجع عند التحليل الى تقييد موجبة جزئية
جزئية ولذلك قال انه اعم الاحق بالمطلق من العام لان الاحق المطلق الخارج اذا يكون ... ان يكون بيانا لذلك البعض ثبت
عليه حكم الجواز لقوله للدول ثم ان اورد على المورد بانه ان اراد بالجواز بان ممنوع او ان مكتبا ما عن الكاتب على سبيل البدل
والاحتمال مورد للنهي ومتعلق للنهي وصف كونه محتملا فهو عين الكراهة المنفية المقيدة للعموم لكون موجبه الاحتمال الجهة الدائمة
ويكون ذلك المصداق مستلزما لنفي تلك مصاديق الماهية فتقييد العموم فالكراهة المنفية وقد اشرنا الى ورده عليه على هذا التقدير وان
اراد به اختيار المكلف فتقييده في ضمن فرد ما يكون اثر كونه متعلق النهي في المطلب الدول عدم اختيار المكلف فيه ذلك فيه ايضا ليس في كونه
اللفظ من جهة الاصرار وجهة ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له لما ذكره اذ البيان انما حصل بتقييد المكلف ذلك الجزء
لانه لان مركوبه لا يختاره فقد تخيل المكلف غير المقيد فلا يكون المقيد بيانا فلا بد ان يكون في قرائه اثر غير البيانية لانه غير مبين
لها وان اراد جعل قرينا بيانا لعدم ارادة فرد من المتكلم ثم بيانه لعدم ارادة فرد ما حيث انه مشتمل جهة من ما فيه
عام انه ليس من موضع المسئلة لنفي فيه ان هذا الحق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه فبالضرورة لا بد ان يكون
مراده من قبيل المشتمل ذلك غير هذا العموم بما ذكره لو اخرج الامر عن معناه الاصلي انما يتمشى ارادته اي من قبيل البدل
الذي على الرق مطلقا ما وعدت هذا الاحتمال العقلي المقتضي المذكور حيث يثبت عن فيه الجزء على الاستغراق على الاحتمالين ... جهة
... لها عرف ويكون المراد من التقييد بيان ثبوت الحكم على بعض دون بعض فيكون ... ان يقول ان الحق
جميع الحاصل عبد الرق على الرق ... جواز استقلال الجزء في الحكم الذاتي في بعض الفقرات كان يامر بالكرام بعض وبالاتراك بعض ثم
نهى عن اهانة زيد فانه يدل بعبارة قرينة المقام بان المراد منه الكراهة وهي تتم معنى المطلق ويكفي في الاشارة عدم تحقق ورود احد الى
اخر ما ذكره لكذلك حيث انه ضابط عن ... ورود الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المعتبر من اشكال ذلك بيان مورد التحقق
للبيان مورد الاختيار فالمعتبر ... ان يكون غير المطلب للاختيار الحق المطلب مع انه لا يتم الا فيما امر الحق اولا ولا كان الكلام
... الجواز ... الشرط الحق ... قرينة في المقام على ارادة ... الكلام من ظاهر انه ... الكلام عن الغرض ثم ان مرجع الضمير الى المطلب
عن الورود لعدم ... المثال المذكور بان ... الكراهة المنفية انما ... على حسب اطلاق الكراهة وتقييدها ... الكلام
انما انما ... تقييد المنفي في الاطلاب المتعلق المنفي المطلق وبيان كونه ... المطلق المقيد وان ورد منفيا في خطاب الامر فلا يخرج

عن الحق

عن الحق ... المنفية على ... وعدم تقييدها بالتقييد فيلزم الخروج عنه والفرق بين القضايا بين اقول ... الكلام المذكور ... ان قولنا لا تعتق مطلقا ... في التقييد العموم الكونه ... في سياق النفي ... الكلام ... في ذلك ... الجملة ... في هذا الخاص ... الجهة ... الحرية ... الحرية ... العموم ... المطلق او ... التقييد له فان العموم ... تابع لاطلاق ... وتقييده فان قولنا ما ... الصيد العموم ... افراد الرجال ... قولنا ما ... عام يفيد العموم ... في قولنا لا تعتق ... تابع فيه اعتبار ان احدهما ... المطلق ... الحكم ... الحاصل ... الحاصل ... الحاصل

ما يتعلق بغرض المنطقي من الامور التي انما يتكلم فيها من جهة كونها معروضة للاحكام الشرعية والواضح ان كون الماهية معروضة للحكم
الشرعي باعتبار وجودها انما هو من الواضح الاشتباه بديهية اصلا لما مر بها بوجود متغايرة في الشرع ويطلق التالي ضرورة
ومنها ان يتعلق بها الحكم باعتبار وجودها في ضمن الافراد فلكل منها باعتبار تشخصه فان الحكم الشرعي يتعلق
بالحكم من الافراد المتشخصة اذ لا يعقل ان يتعلق الحكم من الماهية الموجودة في ضمن الافراد اما لا يعقل وبالجملة والافراد ثانيا
وبالعرض بواسطة وجود الماهية في ضمنها لا يتشخص من كون الحكم الطبيعي موجودا ان وجوده عين وجود افراده
لما مر الحق فان الفرد الموجود في الخارج له جهتان باعتبار تشخصه في الخارج وعدمه اما باعتبار عرض سائر افراد نوعه وباعتبار
عرض سائر انواع جنسه فان المرتبة الاولى لا يعتبر هذا الفرد كزيد متعلق في الخارج كعمرو وبكر وغيرهما والافراد
المندرجة تحت نوع الانسان وهذه الجهة ملاحظة باعتبار تشخصه الخارجي والثاني باعتبار عرض سائر انواع جنسه كالانسان والفرس
وغيرهما وهذه الجهة ملاحظة باعتبار التشخص المذكور بل باعتبار ملاحظة شيء فيه هو مشترك بين افراد نوعه مثل زيد
قد اشترك بين افراد الانسان والفرس وهذا القدر المشترك معبر عنه بالكلي الطبيعي فثبت وجود الكلي الطبيعي وكون وجوده
عين وجود افراده فظهر مما ذكرنا ان المراد من كون وجوده عين وجود افراده لا باعتبار تشخصه الخارجي بل باعتبار وجوده
الكلي العيني في ضمن افراد نوعه فلم ما قررنا انه لما يمكن ان يكون الفرد متعلقا للحكم باعتبار تشخصه الخارجي بل باعتبار
زيد او عمرو بكر والكلي يصح ان يكون متعلق الحكم من القدر المشترك الموجود في ضمن الافراد لا باعتبار
تشخصه الخارجي من حيث هو هو فان الاحكام الشرعية متعلقة بالماهيات وقد نظر فيه الافراد المتشخصة في الخارج
من ظاهر ملاحظة الاحكام الواردة في الشريعة المطهرة ظهر الجواب عن ان يكون من حيث ان الحكم الثالث ثم علم ما قررنا ان الحكم
اذا تعلق بالماهية التي هي القدر المشترك بين الافراد يصح في اعتبار الاول اما لا تعلقه به لا باعتبار وجوده في ضمن الافراد المتصفة
بالخصوص الكثيرة بل من حيث هي سائر الاحوال التي لا يتعلق الحكم به بعينه الا بالثاني ان يتعلق به بعينه الا بالثالث ان يتعلق
بعينه الاطلاق الثاني باعتبار وجوده في ضمن الافراد وتقيده بالخصوص الكثيرة وما كان كل واحد في احد الاطلاق
قيدا ما زائدا على تعلق الحكم بالماهية يتوقف انتفاؤها على اللفظ الا وجود قرينة عامة او خاصة فيها فاذا عرفت ان ما ذكر فيه
ولا كلام لهم فيها واما في الاعتبار الاول الذي يكون فيه متعلق الحكم نفس الكلي الطبيعي فيصح عليه ان يقال ان الحكم ما تعلق
بالماهية وهي موجودة في ضمن الافراد كان لا شرعا تسرية الحكم الى جميع الافراد المندرجة تحتها الا ان يثبت تخصيص بعض الافراد على الحكم
بدليل لما مر مقالة المشهورة في وضع المطلق للحصة السارية وعن ما ظهر الفرق بين المراد وبين الاشتراك ايضا وكذا يصح ان
يقال ان الحكم اذا تعلق بها وهي موجودة فكانت نسبة الافراد المندرجة تحتها اليها على نهج وجودها في ضمن كل واحد منها
على سواء ولا ترجيح لبعضها على بعض في ذلك في المعنى لكل ملاحظة ما ذكر ان مرد الامر من تعلق الحكم بالماهية فيصح افراده
المندرجة تحتها في باب العام الذي يطلق الاول بالفظ والاخر المطلق والمراد من احدهما ماهية عند الدال الاول والثاني الافراد
للدال الثاني فما من مقالة المطلق ما ورد ذلك الى الحاء المندرجة العرفية بين تعلق الحكم بالماهية وبين الهرباء فما يقول

ان الحكم

وبيان ذلك في الحاشية

بما تقرر وضع اسم حال ضمنه ظهر ما حققنا ان الحكم اذا تعلق بالماهية يكون مقتضاه ثبوت ذلك في جميع افراد الماهية
تحتها سواء كان في قضية الاحكام الوضعية او الاحكام الطلبية اعم فان يكون ذلك الشمول في باب الحكم او الهرباء فيه
فاذا ثبت حكم الماهية تترتب منه قضية على طريق الشكل الاول ومن ان الحكم معروض للماهية الكلية والفرد داخل تحت الماهية
للفرد عارض ذلك الفرد فالحكم عارض لذلك الفرد او نقول على طريق شكل المساواة بان الفرد معروض للطبيعة والطبيعة معروضة
للحكم ينتج ان الفرد معروض للحكم وان معروض معروض الشيء معروض لذلك الشيء فاذا ظهر ثبوت الحكم لماهية للافراد وكون الحكم
الى الجميع الا ما خلا من مرجح الحكم بمقتضاه فيثبت الحكم لجميع الافراد الا ما خرج عنه بدليل خاص ثم تحقيق ما تحت هذه المقدمة
في الاحكام الحكم الطبيعي الموجود في ضمن الافراد فان الحكم الثابت بواسطة دال على الوجوب في الماهية لا يتعين منها الا الافراد لما فيها
الصلاة فانه ظاهر في كون الماهية الجامعة بين الافراد ويمكن فيها هذا الحكم لضرورة بان افراد الصلاة الموجودة في الخارج
لا الصلاة في هذا الوقت وفي هذا المكان ليست بواجب عينا والوجه في ذلك ان المطلوب بالمكان ايجاد الماهية ودعوى ما يتوهمه
ضمن فرد فبعد تبيان الحكم بفرد منها يحصل المطلوب من الامر المتعلق بها بالانطباق هذا الفرض بالماهية والوجود الخارجي والامر بالصلاة
الوجوب او عقوبة الامر ضمن ذلك الحكم فلا يتعلق بعده امر من الشارع بايجاب ايتانها في ضمن فرد آخر مرة اخرى فيكون فعله لهذا ذلك تشريعا محرما
الامر وتشريعا محرما وهذا في حيث الحكم الوجوبي على الماهية وعدم تعديه الى الافراد واما في حيث الحكم الفعلي
المتعلق بالماهية كانت له تلك الاحتمالات الثلاث بان الافراد في تحقيق الامر المتعلق بها عليها من بيان حسن تلك الماهية
فان مرجع ان يكون الامر بالعموم الاصولي لكن يرد عليه ان الاستعمالات فيه مجاز وهذا الحكم مجاز وهذا الاحتمال بالافراد المتعددة او الحصص
هذا الحكم المتعلق بالماهية والمستلزم ذلك تشريعا لما في قوله الصلاة قربان لكل تقي فانه يدل على ثبوت الحسن من جميع الافراد
المندرجة تحت الصلاة المطلقة من غير تقييد واذا ثبت ان مرجع المطلق ثبوت الحكم الى الاصل الاصولي فيجوز ان يكون
الامر بدليل وظاهر ان وجود المقيد وثبوت الحكم الثابت على المطلق عليه لا يخفى بمجرده ويعلم على كون الامر في المطلق من ذلك المقيد الا
اذا كان مرجع المطلق المذكور الى العموم الاصولي فانه حينئذ المطلوب صدقها بان فرد فان هذا الفرد الصادر من المطلق بعينه
لم يجز اذ لو لا ذلك لزم الحكم بايتان فردين والفرض ان المطلوب منها واحد فلا يمكن الحكم بكون المقيد مبينا للمطلق المذكور
اذا كان مرجع الامر الى العموم الاصولي المطلق ثبوت الحكم المتعلق به في جميع افراده المندرجة تحته ومقتضى الحكم المتعلق بالمقيد ثبوته
بعض منها فلا يلزم من الالتزام بعض فرد واحد منها تعدد فلا يتعين وجود وجود المقيد صرف المطلق على نهج امره وحمله على ارادة
هذا الفرد منه في نفس الامر بل يدل في المقام على ان الاطلاق حتى يكون قيدا حاليا للقرينة وصرف المطلق على نهج امره وحمله على ارادة
الصلح بسبب وضع الحكم بسبب يكون اسما كما يدل على ان الحكم له مدخلية في السببية مثلا حتى يتفاوت مصداق الطلب بين وجوب الايتان
والاخر يجيز ان الدوال ثبت حكم السببية في المطلق البيع والثاني يفيد عن غير الحكم بحيث يفهم الوضع في حقيقة مطلق الدال الاول
فان قلت ان البيع المقيد بالحكم غير البيع المطلق فثبوت السببية فيه يناقض ثبوته في مطلق البيع والدال الصدق المطلق بهذا الفرد

بل يكون مرجعه الى العموم الاصولي وثبوت التخيير فيه مقتضى لما مرت الاشارة اليه

وعلى ان مرجعه الى العموم الاصولي وثبوت الحكم المطلق بالمقيد حيث يجوز الجامع الى المطلق ايضا الماهية وبالطريق الى الافراد

قلت ان تغاير عنوان القيد وتنافيه مع العنوان المطلق لا يثبت الاحتياط لعلم ان عنوان القيد هو العنوان الدال في مقام عرض
حكم المسبب له فان جميع الاحكام انما ثبتت اولا وبالذات للعناوين الادلية ثم يسري الى سائر المصاديق لعموم جهة انطباق
تلك المصاديق معه في الوجود الخارجي فيستلزم الصدق لها في الخارج وفي هذا لا يكون مع العلم عنوانا اولا غير معلوم آخر يحتمل ان
يكون عنوان اخر فيه بل الغرض تعلق الحكم بانه العنوان فيه حتى يتبعه جميع ما لا يدخل تحت المطلق عليه فهو فرق بينهما بان الشرط
والسبب فان ان ورد مطلق دال على اشتراط شيء في امر به كان يقول اشترط في الصلاة الطهارة فيقال كون الشرط اعم او اخص الحكم
شرطا فيكون ذلك شرطا وشرطا فيجب اجراء الشرطين مع التكثر واما مع عدم تعلق الشرط المخلف اساسا او لعدم الاخذ
الشرط المطلق والجمع الى الصحاح عليه في تحقق الشرط الخاص الواقعية وبينه وبعضها على بعض اصبه وان الشرط ثابت
في الصلاة مثلا على جميع الحق سواء كان يكون ثبوته لواقعة المقتضي بالاشتراط بان يقول صريحا ان الشرط والطهارة
ونحوها او بعض ذلك كون شرطا في امر به والتي قال ولا دخل له بالعلم والجهل والتكثر وعدمه شيئا من الاعتبار لا تعلق
ولا زمه عدم تحقق الامر به الا مصه وبدونه لا يصح مطلق نعم ان فرض اوجاء الامر الخاص في تقييده من تعلقه بالشرط
او ان يدل دليل على تحقيقه في خارج الوقت والا يتفاوت في ذلك عدم التكثر مع المطلق اصلا وعدم القيد فكون ثابتا
المطلق شرطا فيه متعلق بانتفائه وسببها الشروط المستقلة في الاوامر المستقلة في الارشاد مثل تستر في الصلاة وتطهر عنها اذا علمنا
انها مستقلة في الارشاد وان المراد منها هو ارادة المطلق للمكلف وتنبيه على ما له من خاصة محصلة وحكم الاوامر
حكم الحتم السابق لان الامر بها ارشاد الطلب الصلاة ولم يتعرض به المتكلم من حيث كونه مرادا وامرا فلا يجب اطاعته من حيث
مجرد بيان الحكم الاخر فيه وتنبيه ان يكون الشرطية مستقلة في الاوامر الطلبية وهذا على قسمين قسم ان يستقل في الاوامر
وذلك يتم على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي والقول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده اما الاول فظاهر
لا تعلق بالنسبة الى الامر بالصلاة على تقدير تجويزه فلا يدل على الاخر الا بشرط ما لان قلنا بعدم جوازه فيتولد منه شرط في الصلاة
وهو اشتراط كونه في المكان المباح وعدم كونه في المكان المغصوب واما الثاني فكذلك لا يخرج الامر به بالنسبة الى الصلاة ايضا
حيث القول انه كان اطاعتها بحيث لو بها احدهما لكان عاصيا عن احد الامرين بضده وحينئذ لا فلا يكلف اطاعتهما
اطاعته فان قلنا بان الحق للمكلف بالنسبة الامر بالامر الاخر عن ضده فلا اطاعة وان قلنا بذلك فلا بد ان نقول ان الصلاة
مشروطة بعدم ورود امر عليها ايضا وهكذا في الاطاعة ومع عدم الشرط لا يصح الصلاة في المخلف ولكن [illegible]
في هذا القسم موقوف على الحكم وعدم وجود احد الامرين عليه او اصطفاء الباعثة لعدم توجه الخطاب [illegible]
فرضنا وجود الامرين وعصيانه للمكلف مع عدم تكليف المكلف او تخلفه او جهله بالموضوع او بالحكم ايضا فالامر قرب الصحة
ومع ذلك يصح صحة صلاته بعد عدم توجه الخطاب عليه فيكون الشرط مستقلا منه شرطا على الاطلاق وتسميته
يكون الشرطية مستقلا في الاوامر الغيرية المعبر عنها بالواجبات الغيرية مثل قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وتكرر

في الصلاة وتستر فيها بغير الثوار غير المأكول اللحم والحرير وتستر بالشرب الطاهر وغيرها حيث علمنا ان الاوامر المتعلقة بالذكر
امر منها الوجوب والاوردة في مقام بيان الحكم الطلب فلكن ما لان الطلب واجبا غيريا وعلمنا ان الحكمة في ايجاب امر كونه شرطا
في الصلاة فيعلم ان الشرط استقلاله منه في الشرط الواقعي المطلق او احد على الطلب وعلى التكثر وعدم الاعتبار له كونه شرطا في جميع
ان الواجب في الطلب المتعلق بالشروط المسبوقية الطلب على الخاص الشرطية كونه شرطا في الامر به فلا لا لفظ او الاكثر
استقلاله شرطا في الصلاة فامر به ولازم ذلك كونه شرطا واقعيا لان الاشتراط في الطلب حيث لا يتعلق على غير الحكم
لا في الشرط والتقدير الطلب لا يدل على تقدير الشرط الثابت في الامر به بحسب نفس الامر ومن ان الطلب ان كان لا يتعلق
وانه مسبوق بلفظ الشرط الا ان تعلق الملاحظة في شرطيته تابعة في حال العلم والتكثر المسبوق مع توجه الخطاب
غير معلوم فيتصور اشتراطه في الحالة المذكورة لثبوت الاشتراط في اللفظ المذكور بهذا المقدار وعلى البيان
مانع الامر الاول انه لو ورد مطلق ثم ورد مقيدان متنافيان يحتمل تقييد المطلق بكل واحد منهما فيكون
دائرة المطلق عليه عن الاخص فالحمل مع الاطلاق او الجمع بينهما بحمل احدهما على الوجوب والاخر على الاستحباب او التخيير وعند المطلق
بالتخيير المكلف ورفع اليد عن الاخر اقوال وما يشابه المعنى مشروعه لكن فيها ورد مشرعة عند الاداء في ورود كون الاداء بانه
بنسبة احدهما بالتراب والرواية اخرى مقيدة بكونه اولهما بالتراب وثالثة مقيدة باخرهما بالتراب فالروايات
متعارضات في تقييد الاطلاق الرواية الاولى التي تضمنت قوله احدهما فيدل على ان المراد به اولهما لا يعلم بعد
الاولى او اخرهما بقرينة المقيدة الثانية والاخرى ظاهر في كلام الشهيد الثاني عليه الرحمة هو القول الاول فانه قال ان
الدليلين يتعارضان ويتساقطان فيرجع الى حكم المطلق ويكون حكم العقيدين كما يراد المطلق سواء في التخيير حتى ان رجعا
بثبوت التخيير في حكم العقيدين لا حكم المطلق فظاهر الا كونها متفقان في نفس غير ما قلنا منه اثبات التخيير في مورد اجتماعهما
بل يرجع الى الحكم المستقل في المطلق ويكون بسبب اجتماع غير ما ارادوا عليه باطلاق القاعدة واصحاب الطلب شرعا في مورد
الامر وتقييده والقول الثاني ايضا بمعنى والثالث بجاء في المختلف وهو الحق اما القول بسبب قطع ورفع اليد عن الدليلين
فهو خروج بلا دليل لان تقييد المطلق باحدهما محض تقييد فلكيف يجوز رفع اليد عن الدليل الشرعي من غير حجة واما القول بالجمع فلكثرة
له الاطلاق ليس من موارد قاعدة الجمع لان القدر المجمع منهما هو عدم تعين الاخر لا عدم الاخر لما تحقق في محله واما الجمع على جهة
الاحتياط وتحصيل الواقع فهو خارج عن المقصود لان المراد في محل تقضي القاعدة في المقام حيث يعرض الخلاف المتعلق من
الاحتياط والاقدام الاحتياط في مقام تعارض الادلة في شرعية كونه اولا واقرب الى الصواب واما القول الثالث الاخذ
بالتخيير فقد عرفت انه الحق ولكن تفصيل ما اجمله وتحقيق ما اطلقه يحتاج الى بيان جميل وشرح طائل عن تطهير وهو ان
الدليلين المتعارضين اما ان يكونا قطعي السند كالكتاب والخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية او ظنيي السند كالخبر
الاحاد فان كان الدليل فاما ان يكونا بين دلالتهما الظهور فيكون اما ان يكون احدهما نصا في الوجوب والاخر والاخر

ظاهرا شتران يكون احدهما بصيغة الامر كاعتق والاخر بنحو قوله فليعتق عنه او كان احدهما بقوله يجب والثاني بافعل
فان الاول اظهر ثانيا والثالث اظهر والرابع ظاهر فيقدم على الظاهر لقوة دلالته مستغنيا عن غيره ويقيد به المطلق ويرفع
اليد عن الاخص دلالة لجواز ان يكون على الوجوب ظاهرا لاشتراط ولكن لا باس بحكم على الاستحباب لدلالة الظاهر على عدم صحة الجمع
بينهما مكان الاخر اما ان لم يكن بينهما ترجيح والا كان يكون كلاهما بلفظ افعل او بنحو يجب فالظاهر في الاشتراك
والحكم بالاجمال في ارادة المطلق في ضمن ايهما والرجوع الى الاصول العملية لجهل عصر القاعدة في تعارض القطعيات وظنيات
يختلف باختلاف المقامات وتحقيقه في ما تخرج فيه الحكم بجواز التقييدين كقوله ان اعتق رقبة مؤمنة وقوله ان اعتق رقبة
مقتضاه تحصيل الفضل بحصول الطهارة في الماء وما لا يحصل الا بغسله اولا واخرا بالتراب بعض ان يغسل اولا بالتراب ثم
مسنا بالماء ثم بالتراب في الثانية يجوز الاستيعاب التراب في الاول والاقرب اجزاء الغسلات الستة بالماء الا دل عليها الرواية على
تقدير رعايتها ان يكون احد التراب في الواقع والاجماع جعل بعض الغسلات الجميع او اليمين والاخر يمين بالتراب وتحصل الاستيعاب
لعدم الحاجة مع الاحتمال كون الماء له مدخلية في النقاء فالتراب صحيح في تقييد وتحصيل التراب او الاولى اخراج الغسلات ليس بعلما
ذكرنا وان كان الثاني فيحمل المطلق فيه اثر يرجع فيه اولا الى دلالتها وبعد تعارضها وحيث الدلالة فلا عرفت وان لم يكن
بينهما ترجيح دلالة فيرجع الى اسنادهما ويلاحظ بينهما المعالجات السندية فان رجح احدهما على الاخر من حيث السند والصدور فيقدم
فيرجع الى اخبار التخيير وتخير المكلف في اخذ ايهما شاء فاذا اختار واحدا قيد به المطلق المطلق ويكون المطلق سببا بين الاثار لما
اختص به واما كون اذا التخيير بدويا او استمراريا فتحقيقه سيقع ام الثالث ان حمل المطلق على المقيد انما هو الالفاظ
واما العبادات فلا يجري فيها المطلق على المقيد لما لو لعقد الاجماع بان عتق مطلق الرقبة واجب وكان اسناده لفظ بان عتق الرقبة
فلا يحمل المطلق الاجر عليه لانه انما هو مقطوع به وليس ملحوظ اعتبار ان قرينة فلا تعرض للتمادر عنه واما تحصيل القطع والعقد الاجماع لقطعا
لمشاركة الاجماعين والاتفاق في الحكم ثم ورد بعض بان الفضل الجملة ليست في خواص النص مخصص فاعدة الشك ركيزة لان هذه
القاعدة لا يجمع عليها انما حكم بحكم اللفظ المطلق والصدور لا القرآن والمتواتر فلا يخصص ان والمقيد ان بالخبر لكل القاعدة المذكورة
بالتقدم ولا تاخر واما الاجماع المنقول فان قلت بان العلم في باب الخبر فيثبت فيه حكم الخبر وان قلت
بالعلم في باب تحصيل وصف الظن منه فلا يكون حمل المقيد لانه ان اخذ الظن جزء ليس المقيد وان اخذ المقيد الظن
فلا يكون الظن حاصلا في الاجماع المنقول فلا يكون حجة رابعا حتى يكون بالتقييد او عدمه الثالث اورد شيخنا البهائي
عليه الرحمة في حواشي زبدته في باب الغسل على المذاهب المشهورة القول بعدم تحديد الوصف وقال قريبا ان الاطلاق
بعد حجية مفهوم الصفة فتقييد المطلق بمفهوم في نحو اعتق في الظهار رقبة اعتق في الظهار رقبة مؤمنة واذا لم يكن مفهوم

الصفة

الصفة حجة عندهم كيف يقيدون بها المطلق ظاهرا الا تناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقام المطلق
لها في الاثبات الذكر او الاخراج جاء فيه مثل الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم الكلام الجبر الى عالم الذر
اذا كانت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة لها فقد الاشارة في بحث الاصول
فان قلت لعل حجية مفهوم الصفة بقرينة الحكمة بما اذا لم يكن في مقام المطلق لما فيه من ذكر ما اذا كان في مقام المطلق
ترجيحا لا يكفي لعدم التاكيد وقريب من هذا الاشكال على الاقل على ان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد
عقيب الحظر حقيقة في احد الامرين وفيه ايراد وجوابه اما في الايراد فيه اولا ان التقييد المطلق غير مستهجن
اذا كان المقصد ما له مفهوم فان المقيد اعم من ان يكون مما له مفهوم وثانيا ان حكم سبب التقييد مقترن له في الحق بقرينة وما
ليس له مفهوم كما اذا كان وسائم وقيد فانه قد يطلق عليه المقيد لجهل عدم الاثر رضا اصلا لها فيه اعتبار المفهوم وسائم
ضيق فم الركية لجهالة انهم يقيدون المطلق بمفهوم الصفة كما لها يقيد وان مثل قوله اعتق رقبة مؤمنة لا يتحقق
عدم الحجية مطلقا لان التقييد بسبب المفهوم لزم ان لا يكون ابدا في المثال ليس ثمرة وثانيا ان حمل المطلق على المقيد انما هو
على المطلقين ولا دخل لمفهوم المقيد في الحمل اصلا لان مفهوم قوله اعتق رقبة مؤمنة وقوله اعتق رقبة انما هو
وجوب عتق غير المؤمنة وهو لا ينافي وجوب عتق الرقبة فكيف يصير امر المطلق وذلك لانه قد تقرر في باب المفهوم ان
المفهوم عبارة عن نفي ما لان اللفظ ظاهر فيه لو لا ان منشا الظهور هل الوضع او الاطلاق او عدم ذكر القيد فيرجع تفاوت
بين الاقوال المذكورة اصلا ولكن قد يقال ان اللفظ ظاهر في الوجوب العيني فيرفع المفهوم ثم ان الاثبات وليس نفي الوجوب
في المفهوم كنفي الوجوب المستفاد من اللفظ فان الثاني يرفع احد الوجوب على القولين الاخيرين والعيني على القول الاول
لها اشرنا اليه في ذلك البحث بخلاف الاول فانه لا لفظ في البين حتى يرد فيه جملة من المفهوم المرتبة ومقتضاه ما ذكرنا من
فلم ان الاقتضاء بل يفيد ان مفهوم ومن المطلق اصلا حتى يحصل الشك واما وجه ما قلنا من ان حمل المطلق على المقيد فيه حجة
المفهوم فان كان وانتفى ما قرينا فلكن لا باس ان نشير اليه اجمالا وهو ان الظاهر من جوهر اقوال الكلام عرفا لا يرتفع
ان الظهور بمنافاة واحد اما المطلق واما المقيد فلو اخذنا بمفهوم المطلق والمقيد [illegible]
وعدم العلم اصلا مع ان الامر المتحقق بظاهرة الوجوب العيني فلو اهملنا مع ذلك ما يرد البعض مع ما عرفت [illegible]
للزم ترجيح الاول على الثاني [illegible] الاخر [illegible] الامر [illegible]
[illegible] المطلقين فالاخذ [illegible] المطلق كان [illegible] وما لزم [illegible]
فاذا [illegible] المطلق لانه موجود في [illegible] مع ان الاشكال المطلق [illegible]
[illegible] بخلاف الاشكال [illegible] المطلق [illegible] مفهوم الصفة [illegible] الامر [illegible]
[illegible] الامر [illegible] لا يكون تمام [illegible] الحجية [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] المطلق [illegible] ان [illegible]

[illegible]

قال الفاضل القمي ما وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا عتق رقبة مؤمنة جزما
مؤمنة جزما لا يقال ان هذا الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المطلق
ولا حاجة الى استفادة نفي الغير من المفهوم اعني ومراده منه ان اللفظ على هذا يكون مفيدا للحصر ويكون معناه ان كفارة الظهار ليس
عتق رقبة غير مؤمنة فيكون منافيا لقولكم كفارة الظهار عتق رقبة وفيه ان هذا ان كان صحيحا فالاعتراض من جهة توهم ان الحكم
من جهة المفهوم لا انه مردود من جهة الكلام لان من جهة منطوق الوصف لا مفهوم الحصر وما ذكر نظير عدم ورود الاعتراض
حسب الاشارات على ما صرح بان نفي الحكم من جهة المفهوم مع لا دخل له فيه ان يكون للحكم مناطان احدهما اخص من
المنطوق والاخر اعم من جهة ملاحظة المفهوم فان هذا الايراد غير وارد اصلا وكذلك ان كان المفهوم مستفادا من الوصف لظهور ما
ذكرنا ثم انك بعد الاحاطة بما حققنا في المقام تعرف ان ايراد حسب العقول على ما ذكره غير وارد وان قلت ان
على ما ذكرتم من جهة المفهوم ثم لا يصح ما ذكرتم من ان المفهوم مستفاد من الوصف لظهور ما ذكرتم
في وجوه اما اخلاف فان الجواب ايضا يحتمل ان المتاخر في الجملة وقد عرفت بطلانه واما ثانيا فلان قبول كون الحكم من جهة ملاحظة
المفهوم مالا وجه له لعدم الفارق فيما واما ثالثا فلان دعوى الاجماع على عموم الوصف غير صحيح اذ لم يتعقل في احد من الاصوليين
نقل الاجماع في باب مفهوم الوصف على ما ذكره واخر الجملة في مقابل المطلق واما رابعا فان الاجماع لا يصلح لاثبات ما ذكره المعترض
فان كان فانما يثبت الكلية لا غير واما خامسا فان نقل الاجماع على عموم الوصف غير صحيح لما ذكره مطلق
الواقع الذي تصفحت كتب غاية الاصول فلم ار انه ادعى الاجماع على عموم الوصف اما في باب مفهوم الوصف خلفيه في اخر
واما في باب المطلق والمقيد فقد ادعى الاجماع ولكن على حمل المطلق على المقيد لا على حجية مفهوم الوصف فان عبارة الاخير
الاول ان يحمل المطلق على المقيد في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق رقبة مؤمنة فيجب رفع تنافي الظاهرين
لان الامر بمطلق يفيد الاجزاء والامر بمقيد يفيد عدم الاجزاء وان علم ان الاعتق في الرقبة وعدم تكرره وجب تقييده بالايمان وحمل المطلق على المقيد
اجماعا بيانا لا لمنافاة المطلق جواز المقيد والا لما كان بيانا لكن الاخر ولكن حمل مطلق على المقيد اجماعا بيانا
واما سادسا فلان ترجيح الناس على التاكيد مالا وجه له ولا اختصاص له بالمقام لانه ان كان ظهور عام مطلق اقوى من
فيكون المفهوم مع انه يتم الناس على الاختصاص فيكون سببا لحمل المقيد على افادة المفهوم واما سابعا فان ما ذكره ليس
قبيل الدوران حتى يجب الترجيح لان الاخر اذا قوته الدلالة اذا وقع عقيب الحظر انما هو من جهة كون المقام صالحا لكونه قرينة على صرفه
عن حقيقته الى الوجوب والدلالة الباقية لو تنافيا لم يدل ولا يمكن الجمع مع كونه صالحا لصرفه الى الوجوب لما ذكره
قد يراد الجواب واما ثامنا فلان ما ذكره فليس عدم المفهوم لما عرفت فلو قال بعضهم بعموم ان الامر حقيقة في الاباحة
وقع عقيب الحظر وهو ايضا ان شاء الله مردود لعدم مقدمة الشرع والعرف في المقام الثاني ان الاخذ الاول ما ذكره من الاخر
الكرد بان الاخذ في المطلق لان معنى قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة
فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان عتق الواحد

فلا يرد

فلا يرد ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال
بايجاد الطبيعة فيه فلا يطلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاول ثانيا وما ذكرناه في بيان القول بعدم حجية المفهوم
ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اقول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا وجوب ايجاب عتق رقبة
مؤمنة جزما وان كان صحيحا الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المطلق ولا حاجة
الى استفادة نفي الغير من المفهوم بهذا قوله لعدم ما ذكره المعترض من ان الاول ما ذكره انه اراد بالغير ما ذكره المعترض من ان
التقييد من جهة ملاحظة المفهوم وقال انه يتم ذلك مع تقدير كون مؤمنة عتق غير المؤمنة حتى يفيد جواز عتق الكافرة المستفاد من المطلق دون
التقييد واما مع وجوب عتق غير المؤمنة فلا مفهوم قوله لعدم ما ذكره فلان عدم وجوب الكافرة عين ما ذكره من جواز عتق الكافرة
تخييرا بل هو مستلزم له على الطبيعة مقتضية لجواز ايجادها في ضمن بعض افراد المطلق على سبيل التخيير الحق الظاهر ما حققنا فان قلت ان قوله
فلا يجوز عتق الكافرة مالا يفيد فان جواز عتق الكافرة ليس من لوازم المطلق ولا المقيد اما الثاني فظ واما الاول
فلان من لوازمه وجوب عتق احد افراد الرقبة ومقتضاه وجوب عتق غير المؤمنة من باب الكلي الطبيعي لا من باب المطلق والمقيد فان
مقتضى المقيد عدم وجوب عتق غير المؤمنة على تقدير حجية المفهوم ومقتضى المطلق وجوب ايجاد احد افراده ومن افراده المؤمنة قلت ان
المراد بالجواز هنا هو الجواز بمعنى الاستقلال في الامر المطلق في الفرد الواحد فانه قد يطلق على مثل الجواز والاستحباب فانه اذا امر
زيدا بالقيام يصح ان يقال له انه يجوز لك القيام او هو في باب جواز ترك كل واحد وانما الاخر ان الجواز بمعنى
المطلق على مثل فنقول ان عدم وجوب عتق غير المؤمنة على الاستقلال من المفهوم لا يعني انه غير منافي لجواز عتق غير المؤمنة مع قطع النظر
عن وجود الامر المطلق فاذا كان غير منافي له فلا مانع من ارادته الفرد على وجه التخيير اعني منافاته الجواز مستلزم لعدم منافاته الجواز
التخييري ايضا فالمراد من مطلق الامر المطلق وعدم منافاته بينهما كون جواز عتق الكافرة مدلول احد الامرين فحينئذ لا يكون
تحصيل التنافي بين المطلق والمقيد عاما غير لانه انما يتم ذلك لو كان عدم المقيد في حيث المفهوم عدم وجوب عتق غير المؤمنة
لا واما لو كان عدم الوجوب عينا كما عرفت فلا يعم منافاة عدم الوجوب العيني مع ثبوت الوجوب التخييري بامر اخر فلا
وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم وهذا الكلام انما يثبت كون الحمل من جهة المفهوم واما اذا كان من جهة
ملاحظة المنطوق فهذا علم مما سبق فان قلت ان القول بكون هذا الحمل من ملاحظة المنطوق لا المفهوم على تقدير كون الوصف يفيد المفهوم
غير صحيح لانا نقول بحجية المفهوم فلا يرد ان تقييد المقيد فائدة الا وهو ان توقف التقييد على مفهوم القيد لعدم حجيته ثم انه ربما قلت هذا الكلام
ايضا لا يكون الا مع ثبوت الحمل من جهة المفهوم فلا يرد ان هذا الحمل من جهة المفهوم انما هو على تقدير حجية المفهوم وان قلت ان المقيد الصادر انما توقف على حجية المفهوم
ايضا لا يكون الا مع ثبوت الحمل من جهة المفهوم فلا يرد ان هذا الحمل من جهة المفهوم انما هو على تقدير حجية المفهوم وان قلت ان المطلوب ان كان عتق
فرد واحد فلا يخلو ان كان المراد من الفرد الواحد هو المقيد فلا وجه لحمل المطلق على المقيد بعد ما عرفت من ان تم فلا يتوقف على ارادة المقيد من مفهوم

وانما كان التقييد لا يتوقف على حجية المفهوم لان التقييد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم

المطلق [illegible] وان كان في الاتحاد [illegible] لانه لا يلزم التفرع عليه في قوله [illegible] مع وجوب [illegible] لا يمكن الاشتمال [illegible]
لان [illegible] فرض نوع مغايرة بين الجزء الواحد وبين المقيد والجزء [illegible] الواحد [illegible] حال فقط [illegible] العبارة [illegible]
المقام [illegible] فرض [illegible] المطلوب [illegible] الاتيان [illegible] ان يكون المطلوب فردا واحدا او مطلق الطبيعة [illegible] تقييد [illegible]
عتق الرقبة [illegible] المطلق [illegible] الطبيعة [illegible] الامر [illegible] الاشتمال [illegible] الاتيان [illegible]
اتيانا [illegible] الامر [illegible] الاتيان [illegible] الجهة [illegible] الامر [illegible] فرض [illegible] الامر [illegible]
[illegible] الاتيان [illegible] الامر [illegible] الاتيان [illegible] الامر [illegible] المطلق [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible] الاشتمال [illegible] الجزء [illegible] المطلوب [illegible] المطلقة [illegible]
[illegible] الاشتمال [illegible] الجزء [illegible] الاشتمال [illegible] الجزء [illegible] الاشتمال [illegible]
[illegible] الامر [illegible] الاتيان [illegible] الامر [illegible] الاتيان [illegible] الامر [illegible]
[illegible] الاتيان [illegible] الامر [illegible] الاتيان [illegible] الامر [illegible] الاتيان

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

أصل في المجمل وهو لغة المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه أجمل الحساب إذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل واصطلاحا

فقد عرفه جمع بأنه ما كان دلالته خفية بحيث يحتاج إلى بيان وقيل ما لم يتضح دلالته وفسره بعضهم بما كانت دلالته غير واضحة وقيل ما

تردد المعنى المراد منه بين احتمالين فصاعدا وقيل ما لم يتضح المراد منه إلا بالرجوع إلى غيره وقيل ما كان ظاهر التعريف الأخير شامل لما كان ظاهرا في الدلالة

انتفاء الدخول له الموضع فالمراد منه المجمل فيه وضع الدلالة فيه مع ثبوتها وأما المجمل فلا دلالة فيه أصلا وقد يطلق التعريف الأول بإضافة

إلى الموضع وهو خلاف المتبادر لما عرفت في تعريف المجمل وقيل إنه اصطلاح الأصوليين وقد يطلق على المعنى المراد منه وقد يطلق على المعنى

المستعمل وقد يشمل المشترك بالمشترك اللفظي والمجاز المجهول والأفعال المردودة بين شيئين فصاعدا الخاص أو الجمع صحيح وقد أجيب بأن

وجه مردودا بين الوجوب والندب ولكن يرد على التعريف المذكور أولا أنه غير منعكس على غير شرعي مع المصادق الأخيرة لتحقق

كونها مجملة لأن اللفظ المشترك بين المعنى المستعمل فيه والمراد منه أحدهما فيه المعنى المستعمل فيه يكون دلالة

فلا دلالة فيه على المراد وجه حتى يكون غير واضح وثانيا أن الأمر المراد به الإرادة بالنسبة إلى الإرادة والموضع عليه يكون دلالة التعريف

والمدعي جمع المعنى عند الجمهور حيث يقال إما المراد به أحد المعنيين الموضوع لهما اللفظ حيث وقع في غير الطلب فاللفظ بالنسبة إلى

المعنيين يعين يقينا والمعنى لهم فيه قرينة تعينهما أيضا فهو إن اللفظ مشترك أما دال واضح الدلالة أو لا دلالة فيه أصلا حتى يتضح

بالوضع والقرائن فيتضح اللفظ المجمل بالبيان والإجمال وغيره وأيضا بأن يجمع بين الدلالة وعدم الوضع لها وقع في التعريف بعض الإيراد

الوجه لما لا يخفى وثانيا أنه غير مطرد لدخول الصفات التي لم تكن دالة عند المتوسط عند قيام عالما بالوضع فيها على تعريف الأخير

والمراد منه فإنها عند أبي جابر الدلالة على غير الأخير الدلالة فلا يرد التعريف المذكور وفي أنه لا يرد فيه تحقيق فيقال إن ما لم يتضح دلالته

عند العالم بالوضع وإن كان ولكن مراده أنه فإن المراد به الدرجة الدرجة الأولى وثالثا أن عدم الدخول في المجملات لا يرد عليه لأن

ليست في شأنها الدلالة ورد تعاضد البيان والإجمال المراد لما عرفت من أنه كالدوال الأربع وأما إذا لم تكن مرجحة فيكون

الدلالة فيها خفية بحيث لا يكون الأصل والدليل وجود الخاص والمشترك ولكنه في هذه الحجة بين الدلالة لما أن الأصل اللفظ

مسموع في ورود الجمهور بالنسبة إلى الأنظر بين الدلالة أيضا في جهة الجهة وأما الكون والمعنى أحد المعنيين كمشترك المترددين الشيء

والتجارة مثلا فلا يسمى عليه خبرا والدلالة إن يصدق المجمل على صيت حيوان مردد بين كونه من ذوات الأرحام أو الذي يرد بين أن يكون

من الذهب أو الفضة فإن يجيبان وهذا يرتب عليه أن خبر الصحيح إذا لم يكن مرادا فإن هو مرجعه لكشف عن الإجمال الذي

يعلم كونه مرجعا لبيان الإجمال بالشرعية نعم لا يدل على الدلالة على الدلالة المطلقة لا يتنافى صدور الخبر عنه إذا كان دائرا

بين الوجوب والندب والإباحة أن صدوره دلالة على الرجحان المطلق إذا كان دائرا بين الأمور الثلاثة فالدلالة

في الحقيقة أن يقال إنه ما لم يتضح الدلالة مع كونه مرجعا للدلالة عند العالم بالوضع فيقول إنه غير واضح الدلالة

لم يتضح المعنى من جميع الجهات لا الدلالة الأفعال المردودة بين الأمور المتعددة مع كونه مرجعا للدلالة عند العالم بالوضع فيقول إنه غير واضح الدلالة

فاسدا يضيف إلى الحق في الحقيقة لكونه بما عينه الوضع لتثبيت الوضع العينية في ذلك وقد ظهر المجملات بالمراد

وضع المقصود منه وضع بتعيين مع كونه مرجعا للدلالة وقد المجمل بحسب الدلالة المطلقة الصرفة كالصورة المردودة

أن الدلالة

كون حرية الماء أو حرية والماء المردود بين كون بائنة رديئا أو تركيا فإن ذلك لعله لا يسمى مجملا عدم الوضع لها مشكوك وقد

فإن كان مرجعا وهو مع الاعتبار منه عرفا الدلالة والدلالة الحقيقية والمجازية لثبوت الوضع بالمعنى الأعم فيها لما لا يعرف

وضع بتعيين عند العالم بالوضع فإن كان مجملا عند الجاهل بالوضع فإن جاز الاستعمال الكاروس بالنسبة إلى

لسان العرب وإن كان منهم وهو يعلم المعنى الوضع له ولكن لكان له جهة مرجع إليه لعلمه فإن هذا لعله لا يسمى مجملا إطلاقا على

ذلك في حتم المجمل وأما فإن كان مجهولا له في الجملة بأن كان دائرا بين معنيين معينين ولكن لم يعلم أنه مرجع عند العرب

على المعنيين كالصعيد المردود بين التراب ومطلق وجه الأرض فهو داخل في أقسام المجمل عدة بل فعلم مما ذكرنا أن التعريف

جامع جميع الأفراد المجمل ومانع عن دخول غيره ثم إن ظهر من تأمل الوضع في التعريف أن الشرع لا يتصف بالإجمال لعدم حيث دلالة

على المراد فاستغنى عن القول أن الصفات إن لم يكن مرجعا بل كان من قبيل الإجمال كالصعيد المردود بين الوجوب والندب

فاللفظ المردود بين كون الأمر لفظ شرعيا أو لا المردود بين كونه عينا للطعام أو المسجد فكذلك ليس مجملا لعدم الوضع فيها فتحقق

ثبوت صفة الإجمال للشرعيات حيث يتصف كون ما ينتفي من معنى له وذلك فيما ثبت له الوضع وأما غيره فلا ظهور في أنه

ما وقع لصاحب الفصول من تقييد التعريف بقوله أو حكم حيث عرفه بأنه ما دل على حكم أو حكم ولم يتضح دلالته إلا بالتعميم بعضهم المجمل

بالقول والفعل إن دلا ما لا يتضح فإن الثاني ليس من قبيل الإجمال ليس من محل الإجمال فيما ذكرنا من حيث عدم الوضع

حيث إن الوضع لا يجري التقسيم المذكور مع التوسع في لفظ المعنى لدخول ما ليس منه فيه نظر إلا أن يكون المراد بغير ذلك

ذلك على أنهم فسروا المجمل بما يحتمل وجهين فصاعدا وجوه الأول قوله أو حكم الأول لقوله الإرادة والصلاة والثاني لا يقال من الجملة

الثانية من الوجوب أو الندب أو الإباحة أو غيره وهو ثمرة الخلاف اختلاف الصفات فقد يتردد الجملة بين

الوجوب والندب إذا كان في العبادة وقد يتردد بينهما والإباحة إذا كان في غيرها وتترك في حكم الصوم فقد يتردد بين الوجوب

والترك الأذان بين الجمعة والظهر وقد يتردد بين الوجوب والكراهة لتترك الصلاة بالبيع وقد يتبين فيه المنع كتردد الصوم

بين الوجوب والحرمة وقد يتردد بين المنع والإباحة لتترك الصلاة بالمنكر حيث يعلم وجوبه فيقال ذلك وفي غيره فقد ذا أخرى المجمل

فيتردد بين المنع والسهو لتترك الشيء مع العلم بوجوبه والقول إما مفرد أو مركب والأول فإما كان الإجمال

نفس اللفظ والثاني فإما كان منشأ الإجمال فيه الهيئة الترتيبية فالإجمال في المفرد على أقسام فإما أن يكون منشأ الإجمال فيه

ناشئا عن الاشتراك اللفظي لا المعنى وفرق أو كان كذلك بأن كان المعنى المشترك بين الجوهر والعرض أو الدال على

فيتردد فإنه الجمع فيه بهيئة الفاعل والمفعول ولو لم الدلالة لكان الأول فيتردد بكسر الباء والثاني بفتحها والثاني منشأ الإجمال

أو عدم العلم بالوضع فيقال لها إذا علم أن اللفظ موضوع لأحد معنيين المعينين والكل لم يعلم الوضع له فيقال لفظ الصعيد

المردود بين كونه مرجعا للتراب أو مطلق وجه الأرض ومنشأ الإجمال الدلالة وهو بين كونها مرجعا للمعنى أو الأعم أو

أو مساواة احتمال المجاز احتمال الحقيقة فيه لها المجاز المشهور بالنسبة إلى غيره أما جامعا أو مساواة المجازات المتعددة فيرجع

المحتمل إرادة أحد واحد منها مع وجود قرينة صارفة عن إرادة الحقيقة لها فإن شاء يتكلم المردود بين إرادة الكناية

الجميل أو الجليل أو قرينة معينة الإرادة من منافاة المجاز المعين فيما عدم الصفة فيه منه مع المعين لها فإن شاء يتكلم لأن منافاة

من غيره

ولان اشكال رجال فيه اجمال وقد يحصل الاجمال بسبب الاشتراك المعنوي مع العلم بارادة فرد معين من القدر المشترك في نفس الامر
من دون نصب قرينة معينة وهذا على قسمين احدهما ان يعلم ان ذلك من اصل الوضع بان يكون اصل الوضع مع العلم بارادة فرد معين
في حال الحكم من دون نصب قرينة عليه وهذا مما لا شبهة في اجماله ثانيهما ان يعرف من حال المتكلم انه لم يرد فرد معين لنصب قرينة عليه
لم يعلم ذلك الا بعد زمان متراخ عن زمان الخطاب بحيث لم يظهر من الخارج بل من القرائن الداخلة في المجمل المضمر فاذا قال اكرم فاجاله
بسبب تردده بين الحالين بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر او الاجمال او الاشتراك المعنوي وعدم بيان ارادته فرد اخر اصلا صفة خير بين عند
الحاجة في ذلك اما في الاجتهاد مثل ما في الحال من المدينة واما في الاخبار مثل ان تزكي العدالة والا اخطر قولهم ان الخاص والتقييد بيان
للعام وقولهم فيما سيأتي انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما ظاهر مرادهم حالة ظاهر من الظاهر في الظاهرة في النظر الاول
ومرادهم كونه مبينا بالنص المستقل بالدلالة على المراد بحيث لا يحتاج في النظر الثاني فلا ترجيح بين الخاص والعام بالظاهر والمجمل
موضع اتفاقهم على الاول وارادة بالمتشابه قوله وقولهم فيما سيأتي انهم اختلفوا في باب تاخير البيان عن وقت الخطاب على اقوال في الجواز
التفصيل بين جواز تاخير ما له ظاهر وعدمه في غيره وتمثيل الظاهر بالعام والمطلق المستقل في بعض مواردهما فان ذلك لا يدل على ان المطلق اذا
اطلق وارد منه فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب من دون نصب قرينة بحيث يكون ظاهر الصحيح والاصول هو الفرض الخامس
اقسام المجمل وفيه ايضا الكلام في ذلك مما ذكر من باب الحكم والمتشابه في تفسير المتشابه الى المجمل والاول فانه قال اللفظ المجمل
لا يحتمل غير معناه هو الخاص وهو اراد المعنى عن التعيين وان احتمل وكان اجماله ظاهرا والمشترك عينا بين مطلق الرجحان الحكم وان تساويا
فهو المجمل ومرجع الظاهر الاول والمشترك حينئذ وبين المجمل ومرجع الظاهر الثاني المتشابه بمعنى ظهور ذلك ان اللفظ اذا كان مما له ظاهر
يصير مجملا لاحتمال الحكم في حيث ظهور رجحان ارادة ما له ظاهر منه والمتشابه من حيث احتمال ارادة خلاف الظاهر منه بحيث لا
الظاهر هو خلاف القرينة على خلاف ظاهره داخل في الحكم ولا يظهر الرجحان داخلا في المتشابه فيه خلاف ما ذكر ان يعرض الاجمال
الاجمال عطف للاتفاق القرينة وللاجمال فقولهم ان الخاص والتقييد بيان لا يستلزم اطلاق المجمل عليه لاتفاق واحد والاجمال اما الاول فلظهوره
في تمام المراد واما الثاني فلتحقق ارادة ما اريد منه خلاف تساوي الاحتمالين فيه بحالة العرض من شرط تحقق المجمل لما مر مع الحكم
مع ان الاخير ايضا بيان للاول حقيقة لما لا يخفى فيصح حمل لفظ البيان الواقع في قولهم المجمل على كون العام والمطلق المراد بالمجمل
داخلة المجمل مع ان قولهم بالجواز لا يظهر له الحصول وتاما ان تاخيرهم فيما سيأتي انه جوز تاخير البيان عن وقت الخطاب
وعدمه انما هو في تاخير البيان بالمطلق مع وقت توجه التكليف الى المكلف سواء كان لو بسط اللفظ او غيره من
الفعل او التقرير او الكتابة ونحوها وبعبارة اخرى ان تاخيرهم في جواز تاخير بيان المراد وعدمه سواء كان رجوعا الى اللفظ
مع انك عرفت ان اطلاق اللفظ انما هو ظاهر وارادة خلاف ظاهره لا يسمى مجملا مطلقا المراد وحمله البيان والمطلق لا يسمى
قولهم هذا على كون المعنى ان ظاهر قول البيان مجمل مع ما عليه من ان مثل تصحيح الاجمال بسبب الاشتراك المعنوي
والتزاحم حقيقة يوم حصاده باعتبار الجمال صدق المعنى كما قدمنا صدق المراد العام في المراد وعدم الشمول وادراك الحق
المعنى وقال المعنى ان يرجع الى الاول رفع الاجمال مع الحال اسم حقيقة الشارع مثل الكرة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك

المعنوي

المعنى ان انما هو فيما لو كان في فرع قدر المشترك في ارادة فرد اصلا ولم يبين واما اذا استمر ذلك القدر بحق فرض الحقيقة الحق بعين
الارادة منه الى القدر المذكور فلا اجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماة اخر وفيه نظر فان ارجاع الحق في الحكم الى
الاجمال المجموع من الكلي الذي اخرجت الوضع الثاني فيه عما اعتبر الجمع من الملك لا الكرا والا لكان باطلا بين الحقيقي ان مرجعه
الى الجمع الاجمال باعتبار المصداق لان الحق عبارة عما يحقق الانسان ودار المفهوم قدر مشترك بين افراد كثيرة من الحقوق
الصور الثابتة في الشرعية المطهرة فقد اجمال فيه بحسب المفهوم والمصداق الى اخره واما الاجمال في الحكم فيما مراد منه فيكون
المصداق المعلوم فظهر ان الاجمال انما هو بحسب المصداق لا المفهوم واما الاجمال في المركب فهو على قسمين الاول ان يكون
ناشئ من الهيئة التركيبية بحيث يفهم من عدم ارادة الاجمال بتقدير قوله او لعلهم الذي بعده عقده الجماع فانه
مترددة بين ولا ارجعه والزوج وتفرع على الاول بانه منه الزوج في تمام المهر وعلى الثاني اشتقاق امراة تام مرجوحا
الثاني ان يكون من جهة اجمال بعض القيود المأخوذة في الكلام كالتقييد بالعلم مثل اهل العلم الصالح حيث يكون المعنى
الصالح مجملا ونحو قوله تعالى اعلم ان الكلي او اذا كم فحصلنا بما سوى الحكم غير مما اخر فان الاجمال الطلق على الصفة
لها في الحقيقة مرجحا او انزوى لها مرجوحا ولكن لا اعلم ترتب ثمرة فقهية على هذا الاجمال ومنه قولنا مثلا في المجمل
ما هو حيث ان مرجع الوصف الاخير مردد بين كونه الطب او مطلق العلوم والا لاستثنى رجعا مثل قوله الا ما ذكيتم
ثم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل القتل المشتركين الا بعضهم وكرجع الضمير الى احد مثلين فيما مثل ضمير في عنوا
فارسه حيث انه مردد بين رجوعه الى الطرد احد مرتبتا ثم لا يخفى ان الكون هذه الامثلة قرينة الاجمال في المركب
او في الطرد وانما هو باعتبار مثل في الاخير نظرا الى كون هذه الاجمال في الضمير بعضه وفي قسمين الثاني وباعتبار
ان الاجمال فيه اثر في اجمال المركب بعض عدم الاول وكذا نظره في الاشتمال فيه مثل في باب الاجمال في
المفرد وجه ان المركب نظرا الى الاعتبار بين الجمال الاخير وعدم الاجمال بسبب التردد ومرجع الضمير البعيد بمنزلة مرجع
حيث مثل عن الجنيد بما انه نصيبه المنبر فانه جبر ان بعض منه بالبعد وفيه مرجعه بالبعد ان الجمع في رتبة وقول حقيقة ان ارجعه
عليه الطعام اما معرفة ان الجن عليه الا فاعلمه وفيه خروج الضمير مستقيم قيد جواز الجمع وكرجع الضمير وفيه نظرا وجه نظرا الثاني
فان عدم ورود في عقيدة قرينة واضحة على ارادة معرفة على الفرد والجاهلية واما الاول وجه عطرط ان ظهور اعتبار القرينة
المرجح معارض بظهور عدم اخر عقيدة مرجع الضمير بين المتقدمين كما في قوله تعالى زيد طرف قصره وقد يحصل الاجمال في المفرد
فيترتب الحقيقة مع بين المعلوم والمجهول فيضرب زيد عند مساواة احتمال تقدير الجهول وقد يتردد بين العدم
والمصدر نحو ضرب زيد كثير وقد يحصل الاجمال في الاشارة مثل ان يسئل عن عدد مثل قيشيرا بصبعين مثل قيشيرا
الا فرق فانه مردد بين الاثنين والسبعة والاحد عشر واعلم ان تلك الموارد اخر ذكرنا ما لا تعرف في اجمالها ولكن
اشتمل الحقيقة اجمالها وبيانها ثبوت عادتهم بالتدين لها وخرائف تقصد لها مواضع وبرهم مثل
ان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فقد اطلقوا فيه فقد اجمل السيد المرتضى رضي الله عنه وجوه
فراجع الاجمال الى الاجمال من جهة اليد قال ان اليد تقع على المشترك بين الجارحة والعاقلة وان كان لها اسم حقيقة لكن غرضه
يرى في الظاهر الى الاشتراك والى الزند والى المرفق والى الكتف والظاهر انه يرى انما اطلاقه باطلا وكذلك نسبت

وانما كانت بالمباينة فكانت مجمعة تتردد بين ذلك قال وليس يجوز قولنا بالمشترك لما طريق لان الانسان لما يقع على
يختص لكل بعض منها باسم من غير ان يقع الانسان على جميعها فلما يقع اسم اليد على كل بعض فيه ذا العضو وجب حينئذ ان يقع
باعتبار القطع الذي لان الاطلاق يطلق على الابانة والجرح لما يقال قطع يده عند بر القطع فيراد به الجرح دون الابانة لما يقطعه
الغصن والمراد وجب ان يكون المشهور انه اجمال غير مطلق في حيث اليد ولا في حيث القطع والحق المصنف ولما يتابع الاجمال
في الدلالة الاول المتبادر فان المتبادر من اليد عند الاطلاق تمام العضو لما انه في الرفد لكن الاعضاء والاصل في الثاني
الثاني صحة السلب فان الاصابع والراحة ومن الزند الى المنكب يصح من غير نكير ان يقال انه ليس بيد
من بعض اليد فلو كان الاجمال على ما ذكرتم لما صح على الحقيقة مالا يصح ذلك الثالث حسن الاستفهام عما يطلق عليه اللفظ
حقيقة وعن تعيينها اذا وقع التردد فيها وقع الاستفهام عن تعيين مدلول اللفظ اذا وقع التردد في الجملة فانه اذا قال
زيد يطلق وجع في يده الاستفهام عنه بانه في اليمين او اليسرى ويصح ان يقال لمن قال احد اما في الدار يحرك مدلوله
تعيين بعض الدار في الوجع بل يقال في اي موضع من يدك وذلك لان اطلاق اليد على كل واحد من
الجارحة ليس على سبيل الحقيقة والاستفهام عنه لكل لما يحسن في تعيين اليمين واليسرى لما في غيره فيدل على الاشتراك
الاشتراك والظاهر ما يطلق على كل واحد من المحتملات على سبيل الحقيقة لما يقال لمن قال ضربت انسان حقيقة ان الانسان المراد
عندي على ان هذا مناسب لما تقدم من تمام الاصل وتقريره ان الاسم من استعمال اليد في تمام العضو وكل
واحد من الجارحة لا يخلو في احد وجوه اربعة اما ان يكون حقيقة مجازا واما ان يكون مشتركا لفظيا لما قال بالمشترك
المرتضى واما ان يكون مشتركا معنويا واما ان يكون على طريق الوضع العام والموضوع له الخاص لما احتمله بعضهم اما الاحتمال
الاخير فظاهر فساده بالطبع وجوه ثانية من غير تبرير لان اللازم في الوضع هذا الخلاف لا يحتمل المقدر الجامع بين الاعضاء
التي وضع اللفظ لها فيوضع بازاء كل واحد منها لما وضع اسماء الاشارة وهذا المقدر الجامع غير موجود اذ قد وجد من الجارحة
الكل والجارحة حتى يعد الاية لا يوضع اللفظ له ولكل واحد من الجارحة وان قدر ان اليد لو حظ ازاء تمام العضو
فوضع لكل واحدة من الجارحة بحيث ان يوضع وضعا من الزند والبنان والاخر الى المرفق فوضع لكل واحد من الزند والكف
الى الابط مع فوضع اللفظ في تارات متعددة باوضاع متعددة لكل واحد من الزند والجارحة في مقابلة تلك الاوضاع متعددة
فهذا اشتراك لفظي ولا دخل لان لازم الاشتراك اللفظي ما ذكر من الوضع وتعيين الموضوع له والمطلق
عند عدم البيان واما الاحتمال الثالث فكذلك ايضا لان اللازم فيه وجود المقدر الجامع بالترتيب لان الافراد بحيث لا يكون
جملة موضوعا له للفظ ولا ان المقدر الجامع بين المقدر والجارحة اليد الذي يقع تسميتها ويخص بها بين سائر ما يشبهها
غير مقصود واشتراك المرتبط منها لا ينطبق في الصحيح ومن اللفظ اذ من خارج عن قانون الوضع والنوع وضع اللفظ للمعنى
احد الشيئين او الاشياء الاربعة مرتبطا بينها وبطلانه غير خفي على المتامل فيتعين المراد ايا بين الاحتمالين

وبالجملة ان محل النزاع هذا انما ارتضيناه ان الاعضاء
الاخر والمعنى ان المقدر الجامع بين وجبارة الاخر
فيقرر في محله ان المقدر في هذا الوضع ان يكون
في معنى اللفظ المرتبط وبعينه يكون موجودا في
صورة واحدة من الصورتين التي وضع اللفظ
لكل واحد منها لما وضع هذا فانه لو حظ
عنوان جزء ثم ذكر بل رابطة الاخر موجودة في
واحد مما يثبت لم يجعل اللفظ في مخصوص ثانية لزوم
فوضع لفظ هذا لكل واحد منها وهو فيما كونه يطلق
اذ الجزء الاخر يفرض وجوده في اليد ابا الاصبع او الابهام
غير موجود رفيعا الى المرفق والى المنكب فلا يصح اعتبار الوضع فيه كلا

الاول

الاول ودليل وهو بيان ثم ذكر في الاجمال الاول غير الحقيقة والمجاز اولى من الثاني من الاشتراك اللفظي لان وضع اللفظ
لتمام العضو مسلم عند الخصم والاصل عدم طروء الوضع الاخر لا الاشتراك اللفظي في الحقيقة والمجاز وغلبة المجاز وغلبة
وغيرها استدل بعضهم بنوع لان لفظ اليد مشترك في العضو المخصوص بالاجماع وما ثبت عليه الخاص الاستقراء واجتمع بوجهين
الاول ان وضع اللفظ لكل واحد من الاجزاء الاربعة جدا واستعماله في الباقي حقيقة الثاني ان الكبرى وان كان لا يصح
لكل واحد لكن يمكن بم وضع اللفظ موضوع له لكل واحد من اجزاء الاربعة مجازا والظاهر يجب الاشتراك عند
بالاجماع الا وقد نقل بعضهم لما لصدر وجهين آخرين في المقام بعض احدهما انه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الجميع
والى المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل لو لم يكن عليه بوجهين الاول لو لم يكن مشتركا في المنكب من الاجزاء
وانه خلاف الاصل الثاني انه ثبت اللغة بالترجيح بالاستدلال بالمدلول ولا يكون الاصل وفي الوضع البيان وتقديم
على المطلوب فلا يكون اللفظ موضوعا لكل واحد لكن بناء المقصود بلزوم الاجمال بناء على البيان وفيه نظر اما في الاول
فترجيح لان تناسب مخالفة الاصل فرجيح المجاز على الاشتراك بما في جهة الاجمال لا يصلح اشتراك اللفظ فان ارتكاب احد الخلافين
مخالفة من خالفه في ترجيح ما ادعى من غيره فلا عرضت واما في الثاني فلان مقصود مستدل ليس ترجيحه المراد بعينه اشتراك لا بعضه
فان الامر بالمطلق دائر بين الاشتراك اللفظي الذي لازمه الاجمال وبين الحقيقة والمجاز الذي لازمه البيان وما لا يكون المجاز اكثر سببا
الا الاشتراك اللفظي فانه في غاية القلة يرجح جانب المجاز عليه لكونه اشهر عند الطلب مع تاييده وحصول البيان مع
ما لا يكون الشائع في الالفاظ والمخاطبات واما الاجمال الذي نسبه اليه الجماعة في غاية الندرة حتى ان بعضهم انكر وجوده في
الكتاب والسنة وعلى تقدير وجوده لا يرجع الى الاجمال وليس بحيث يرجح الاشتراك المستفاد
من قوله مشتركا لفظيا وفيها ان لفظ اليد يحتمل ان يكون مشتركا في الكلمة لفظا وان يكون مشتركا لفظيا
يكون حقيقة لاحدها مجازا للاخرين وانما يكون مجملا على تقدير ما احد هذين الاشتراك وعلى التقديرين الاجمال
فلو كان مشتركا حمل على القدر المشترك وان كان حقيقة لاحدها حمل عليه ويرجح واحد لا بعينه من شيئين اقرب في موقع
واحد لا بعينه فيتغلب على الظن فيظن عدم الاجمال وفي المطلوب وفيه ان كون اللفظ مشتركا بعضه للقدر المشترك مجرد احتمال لا
يوجد له طريق محققا لاختيار ساقط من درجة الاعتبار لما عرفت خالد من الحقيقة والاحتمال الاول واثبات طلبين احدهما بالترتيب
وقد علم الاخر لان وقوع الاجمل بين مثل وقوعه وذلك لا يعين عند الغير فلا يكون مجرد احتمال المشترك مشترك الصحيح احتمال الى الاصل
ذكرناه وفي هذا الوضع مع حصول الترجيح له الى الجملة ايضا وهذا ان لازمه لا الاشتراك عدم الاجمال فيه من الاجمال وقوع واحد
لا بعينه في شيئين واقع واحد لا بعينه في الاثنين الاخرين لكل واحد منها قرينة الاخر من الاخرين الاخرين وقوع عم
واحد مجيء الظن بالمقدر شيء في اثبات الوضع اللهم الا ان يكون مراد المستدل منه التمسك بالاستقراء الظاهر الى الوضع المقدر
المشترك وكذا المجاز اكثر من الاشتراك اللفظي فيظن عدم الاشتراك اللفظي وفيه ان الاكثرية لا تصلح لاثبات الاستقراء بالمجاز والاحتمال الاجمال المقدر المشترك

هذا وقد اجاب عن استدلال السيد المرتضى الذي ذكره بما مر من الاول ان اليد اذا اطلقت في خصوص قرينة على الجارحة
ظاهرة وهي الجارحة فالاستعمال لا يستلزم كونه مجازا بل يكون مجازا في الاستعمال في المعنى المطلق الشامل للجارحة والقدرة
اعم التاني بالمجاز في الاسناد لما مر في الاصول قال ويحتمل ان يكون اليد في المواضع المذكورة مستعملة في المعنى الجامع
المشترك في التحقيق حيث يطلق على المعنى المتعلق بالبعض على الكل وهو شائع في الاستعمال يقال وضع زيد في الدار الدابة والظهر
الى ترقوته انتهى وللاعتراض عليك ان يكون الكلام على ان الاستعارة حيث ان المعتبرة في المجاز التعلق الذي بين المعنى الاصلي
الاعم ليس غير ما له تعلق بالمعنى الاصلي له فلا يستلزم ذلك غير حاصل الكلام لا يجوز ان المجاز يكون في الكلمة
وتشبيه الكل بالبعض من المجاز انما هو في الاسناد بعض انه شبه علاقة البعض بغيره ما له بعلاقته ما له فاستعير لها لفظ البعض
عليه على المثال الذي في شرح ما ذكره في غير ما ذكر فيه بلفظ علاقة الكل والجزء بان ما له وان غيره فلا يتعلق الثالث ما ذكره من القرائن
من ان بعض هذه التراكيب التي ترتيب العلم الى تمام الشرط هو ان كان حقيقة كما في اللغة في استعمال تمام الجزء الا انهم
يريدون به في بعض تلك التراكيب البعض نظرا الى شرط الحقيقة العرفية في ذلك وان هذه قرائن اخر التركيب الاضافي وان كان
المضاف اليه باقيا على حقيقته الاصلية لكن في عموم واقامته بحيث يطلق ان ذلك عرفا على العموم والاقامة في اليوم وان
كان اشتراط في اول طلوع الشمس حين والى قبيل الغروب [illegible] فلو وضع على اول طلوع الشمس الى الغروب
اليوم لم يكن اقامة ولكن جميع العلم بعد ارادته بالمقدار المذكور ولكن لا يوجد حقيقة ضرب زيد الضرب في الحقيقة وان
وقع الضرب على بعض اعضاء ولكن جميع زيد ولكن اذا اطلق ايضا من غير قيد لا يتبادر ان المراد من جميع البعض الا بالكسر
ذلك اذا اطلق من غير قيد وهذا ما يكون عند ريد في اقتضاء الاستعمال لعموم بحيث يصدق عرفيه في ذلك ولكن التحقيق ان ذلك
الوجه متنفية من بعض نظر الى ان الاية فعل وضع النسبة لان على بين بجهة الصدور والمعقول بين بجهة الوقوع وهذا من الوجه
الاجمالي اذا الفرض صار موضوعا له للاية الذكر ولكن يختلف بعض ذلك النسبة بحسب اختلاف الموارد التخفيف والتصاريف فان جهة
فان اقتضاء الحكم واحد بنسبة الصدور من الفاعل والوقوع الى المفعول مختلف بحسب كيفية وكثرة بحسب اختلاف كيفية الصدور من الفاعل
والوقوع الى المفعول وكميتها كيف وجود الموانع العقلية او الخارجية وعدمها فان الضرب لا يقتضي ان يقصد القتل والجلد الاعلى
القتل وكذلك الرؤية والاكل والشرب والضرب والقتل وغيرها من الافعال فان الحكم واحد بنسبة اقتضاء الجهة صدوره
من الفاعل وقوعه الى المفعول لكن الاقتضاء في ذات الفعل الذي ظاهره واضح من الكيفية في الشيء وخواصه وانما الجهة التي
بالمعنى وقصد الاستيعاب فيها وعدمه فكذلك البعض في الكل جواز استعماله عرفا فلا يضر فان الاكل الضرب اشتراكا
يقع على الكل وعلى الاجزاء والضرب بجميع الضرب والقتل فان الاول يقع على ظاهر الجسد والثاني يقع على الروح فان الكل
عبارة عن ازهاق الروح والضرب لا يقع على زيد في الامر الباطنية وكذلك الرؤية انما تقع على ظاهر المرئي او لونه فلا يقع على باطنه

لعدم الاتفاق

لعدم الاتفاق

الاصل الاتفاق على الماهية وتقدم ان شرطي الامر عدم الحاجة الى القرائن وبالجملة وهذا غير فرد الاخر فيكون متعلق بالمعنى
الشرعي بتكلف تقدم من جهة الاستيعاب وعدم [illegible] لا يستدل الحكم وقاعدة عقلا وعادة فلا يجب في مثل عدم السيدة عليه
الاستيعاب بجميع علاقة عالمة بالكرة وضرب زيد فان المتفق في الاول والعادة ان يكلم لعدم الاستيعاب فان علاقة
الكرة بالكرة على نحو الاستيعاب بحال العقلة ووقوع الضرب على تمام جسد بعض غير واقع عادة وعلى هذا الاكل غير فلا يكون
المتفق عليه في عموم لفظ الامر عند وضعه حيث قال لوقوع النسبة فيما عدا الى المعقول من مرجوحة الا الامر الواقعية والاستعمال
الاخر جهة اذا عرفت ذلك فنقول ان البعض المتعلق بالمعنى عليه من جهة الاستيعاب وعدمه على الاحتمال فيه من الاستيعاب
لعدم جواز منه وبعد الحاصل العقلية وشرب الكرز واما الاكل لا يتصور استيعاب البعض لعلاقة وكرة واما الكرة واما
انه قابل للاستيعاب الكل او البعض لما في عدم السيد واقامة اليوم وجميع الليلة ونحوها واما ان يكون استيعاب البعض لا الكل متفقا
عليه الطريقة العرفية لما في شرح عدم اليوم وجميع الليلة بحيث يصدق البعض متعلق بالكل طرح امر البعض عرفا او يكون الشرع
غير ثابت فيه شرط وانه مشكوك الكل عندهم اما الاول فهو غير لا يدرى من استيعاب الكل وصدق وقوع الفعل
عليه فان قولنا الكرز ما القوة وشرب الكرز لا يدرى من صدق الاستيعاب من وقوع الاكل والشرب بتمام القوة وتمام ما الكرز اذا لا
يتخلف عنه بعد ارتباط به عادة والا فهو الكل بنصف عرفه شرب نصف ما الكرز فيكون الصدق عند ذلك اما مجازا الا على
الاطلاق لفظ الكل على البعض علاقة الكل والجزء وكما في العلاقات المعتبرة في المجاز واما كونه الا على الاطلاق ولكن اذا وقع مثل ذلك
في غير الاوامر الصادرة من الشارع فلا يدرى في تمام قرائن يحمل القوة من الاستيعاب تمام القوة في الاكل بحيث لا يكون
الاستعمال نظرا الى قرائن اللفظ مع عدم العلم بحصول غرضه لعموم ترتب على عدم استيعاب الكل وهذا مما لا شبهة فيه لما ان
شبهة في امر الامر بالجامع الصدق على البعض لما في القسم الثاني من كيفية البعض واما القسم الاول فلا يكون
اصل البعض قابل للاستيعاب الكل والبعض ولكن الطريقة العرفية عدم الكل او كفاية البعض فان كان الاول فلا اشكال
في لزوم الكل وان كان الثاني فان علم في الواقع بان تلك الطريقة العرفية كانت ثابتة في زمان الشارع وانه امر بالصدق على
طبق المتعارف كما في صيغة الفقه وقسم الزوجة فلا اشكال ايضا في حمل امر الشارع على نحو المتعارف في جميع
وقت صلوة الشاء وزمان الشتاء والصيام الصلاة الليل وغيرها من الاوقات التي خلوات عرفا لا طاعة وغيرها
واما لو لم يعلم ذلك اصل ثبوت تلك الطريقة العرفية في زمانه او علم ولكن لم يعلم من حصول غرضه في امره بالمتعارف عرفا
في عدم اليوم وسير اليوم وان مته اليوم وامثالها فلا يرجع في جواز وقوع البعض في جميع افراد ما يجب ان يقع فيه من غير امره
نظرا الى ما اقتضاء اللفظ ذلك مع ان الاصل عدم ثبوت هذا المتعارف في مصداقه وعدم حصول غرضه وهو ما يجب
القسم من الرابع المرتبة مشكوك الكل البعض عرفا بالطريق الاول وما يجب اذا الشارع بامر ولكن فيه يثبت عندنا
حصوله بالبعض كما في عدم اليوم الذي ثبت عندنا انه من اول طلوع الشمس الى قبيل الغروب فلا يرى في امتثال امره

الوقوع على عمومه

على المتعلق م

لقيد البعض م

ثم لو ثبت عندك ان هذا القسم لما اذا كان البعض عرفيا
ليس مجازا فيه وان صدق البعض على الكل مجازا
البعض اما الاول فلا يتفق عليه اما الثاني
فلان الصدق العرفي بحصول القسم من البعض
او اذا البعض بالكل فيتبع في فيما نزاع الكل عرفيا
فلا يتفق م

فيه فيجوز حصول الصدق وتحقيقه على تمام المسمى وما يصدق عليه انه مسمى حقيقة ولا ينفع فيه صدق على اسم على الاصل الواقع
في بعض المسمى في متعارفه وذلك لان ما تعارف في ذلك بين المتعاملين فهو الاكثر وهذا لا تمام الاجماع ذلك بينهم
وان مرجع الكيفية تعلق قصدهم في تلك المعاملة والاصل انه في صورة ثبوت التعارف بينهم على نحو فيكون متعلق قصدهم
في معاملتهم هو ذلك الا ان ينضم على خلافه قرينة تدل على الهزل او كذا او الشرع فان في حد صدقه غير مسلم
عند نافع اجماله ارادته لاجتماع الصدق في الهزل جزء من الزمان الا ان الزمان على اللفظ لكيف يخرج عن مقتضاه ويجعل
خلاف المقتضى ظاهر الكلام الهزل بحقيقة فيه مرجح ان قرينة تدل عليه ولذلك ترجيح الاسم يكون في مثل تراد الميت
بالمداة فزاول جزء من الزمان فالصدق على المسمى حقيقة والحكم في الاخر وسنه عروضه عرفان عمومه اولى الاخر لما قربا
المعتبر سد وكذا في العدة وكذا في اقل الطهر واكثر الحيض واقله عند الاشهر من الجمع على الجاد ما يعضهم وكذا
في ان عشرة الايام فانه لو زاد ساعة عشرة ايام الا ساعة لم يكن ما زاد صحيحا وسيأتي الحكم القصر عن الاتمام
عند ما هو عرفا الاخر اعدا اقل من ذلك مع صدق عرفا عشرة ايام من ذلك القصر عرفا وكذا ذلك في عدد السيد وعدد
الحضر والرضع عند ما هو في الجواز عند نا الا بعض بحيث لا يخرج عن كونه ابرة مع صدق تعلقه عرفا مع تعلق الشرع السير بتمام
في سائر الموارد العرفية واما الوجوه الثلث المتقدمة التي اجابوا بها عن استدلال السيد المرتضى فضعيفها ظاهر وما ذكره
ولكن تزييف توجيه في ذلك فغير لمس اما الوجه الاول اعني القول بمجازية الكلمة في فساده واضح لانه ظاهر ان كل ثابت
التراكيب لا يصح حملها على المجازية متعلق الفعل فان في مثل الاكلة بالكلة وضربت زيدا وعلى التسليم لا يصح ان يقال ان
الاستعمال في ذلك وقع على سبيل المجازية في الكلمة لانا نرى الوجدان انهم يطلقون تلك الالفاظ تارة للقاءات وتارة
جهاد وقوع الملاقات من الكرة تقتضيها على الكل بعضها ووقوع الضرب على زيد اعني صحيح هذا اللفظ وكذا في مثل اصوم
ويصلي ولا يبعد ان يراد وقوع الضرب على بعض زيد والصلاة على بعض اليوم والملاقاة على بعض الكرة اذا القرينة لا تدل على افادة تلك الخصوصية
غالبا بل تزيد على غرضهم لها بنصوص عليه قرينة تدل عليه فحمل تلك التراكيب على المجاز اللغوي فاسد وشطط من الكلام
واما الوجه الثاني اعني كون المجاز في الاسناد كما ذهب اليه صاحب الفصول فيه ان المجاز العقلي هو اسناد الفعل او معناه
الى ما لا يليق غير ما هو له تأول في الملابسة بمعنى انه يقصد فيه تشبيه علاقة غير الفعل بغير ما هو له بملابسة ما هو له فيستعار
له اسمه مع الاعتقاد على قرينة عقلية او لفظية وظاهر الذي نعلم من ظاهر كلمات علماء البيان ان صور ذلك حيث يتصور استعمال
المجازية في نفس المتعلق باحد العلائق المعتبرة وظاهر ان تلك المقامات المذكورة او اكثرها المستعملة في المخاطبات فتلك
درايات العرفية ليس غرضهم منها تشبيه الحالة التي يتصور من نسبة الفعل الى ما هو له بالحالة التي تكون في نسبته بما هو له
مع ادعاء ذلك المجاز العقلي مع عدم وقوع تأول منهم في ذلك مع انك قد عرفت ان اعتبار كون المجاز في الكلمة اكثر تلك
التراكيب مستغنية ومن البين ان ذلك مستلزم لانتفاء المجاز في الاسناد ايضا اذ الكلمة المذكورة مع ما هو له فلا يكون
نسبة الفعل اليها المنسوبة الى غير ما هو حتى يكون مجازا عقليا اما الوجه الثالث اعني حصول الحقيقة العرفية في بعض تلك التراكيب
كما قال به الفاضل المحقق نصير الدين لازم ذلك ثبوت استعمال تلك التراكيب في غير تلك المعاني المستعملة فيها العرفية قبل ثبوت
النقل فيها عرفا وقد عرفت ان تلك المعاني كانت ثابتة في تلك التراكيب في اول صدور الوضع وانها لم يحصل فيها تصرف

لا من

لا من قبل الواضع ولا من قبل غيره فكيف يصح ادعاء ثبوت الحقيقة العرفية فيها هذا وتبكيت ان يدعى الاجمال في الاية من حيث ان
وان قلنا بكونه مجازا حقيقة في تمام العضو بصيرورته مجازا في اليد الى الزند لكثرة استعماله فيها كما ادعاه جمهور
ايضا وعلى هذا هو الاقرب الى الفهم من ما يشاهد من المحاورات العرفية فان الانصاف انه اذا اطلق حكم على اليد في مقام
عدم القرينة انما يتبادر منه ان مراد المتكلم منه هو تمام العضو والى الزند وما ذلك الا لسبق كونه مجازا مشهورا فيها كما
على القول بعدم الاجمال فقد عرفت ان الاصل هذا تمام الكلام في اليد واما القطع فقد قيل فيه بالاجمال ايضا
لان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال قطع يده عند من لم يفهم الاجمال والحق انه انما يطلق حقيقة على الابانة
واستعماله في الجرح في امثال المقام مجاز وصورة القرينة لانه خلاف المتبادر مع ان المجاز خير من الاشتراك وقيل في جواب
القائل بالاجمال بان القطع انما استعمل في معنى الابانة وان المجاز في اليد من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء الاخير
هو واجيب بانه اعلام لاستعمال اليد في الجملة مجازا وفي كليهما نظر اما في الاول فلان التبادر من القطع هو الابانة دون
الذي هو مرادف القطع فيكون مجازا بعضه فيه فان ظاهر الكلام يعطي بانه على تقدير اعتبار معنى الجرح فيه لا يكون المجاز في اليد
هو غير صحيح لان استعمال اليد انما وقع على البعض فاي معنى اريد من القطع فاليد مجاز في بعضه لا غير موضوع الكل وقد اجمل في بعضه
واما في الجواب فبان المراد ليس استعمال اليد في الجملة مجازا وليس في ذلك عرض المرتبة بل المراد استعمال اليد في الجزء المجرد الذي
هو الجامع مع الكل واستعمال اليد فيه مجاز اشايع متعارف لا الجملة فقط بقرينة اطلاق الجرح عليه ولكون الكلام في الاجمال
القطع فيه وظاهر انه اذا وقع المسكين على الجملة فقط لا يقال انه رجع بل يقال انه شرح فظهر ان الايراد غير وارد على الوجه هذا
ولكن الاخطب عندنا في الاية المذكورة بعد ترتيبه بما لخاص اهل بيت الوحي بان المراد القطع الابانة من الاشاجع
سهل وعلى فرض وقوع مثله في كلام الشارع المقدس وعدم ورود بيان له بدليل خارج يحمل على انهم ما عرفت انه اذا
كان الفعل المتعلق بشيء لها كان له قابلية استيعاب الكل الكل عليه وان كان له استيعاب البعض ايضا الا ان المفهم اليه الطريقة
العرفية بحيث يكشف عن مراد الشارع كما في جبت الليلة وكيف كان فاذا تعلق الفعل بشيء يطلق على تمام اجزائه فلا تأمل
في اقتضاء ذلك استيعاب تمام الاجزاء لكونه حقيقة فيه واما اذا تعلق بالبعض وكان مصدر قرينة متصلة مفيدة للفعل المذكور
ببعض الشيء مثل فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق حيث انه قيد الغسل الايدي بكونه الى المرافق فلا وجه في ذلك الكفاية
بالبعض المعين ولكن هل يكون اللفظ مستعملا في بعض المعين او في المشترك بين الجامع بين استعمال اللفظ الكلام في حقيقة
او مجاز احتمالات الاول انه مجاز في لفظ اليد لغة الثاني ان المجاز انما هو في الاسناد وان الطريق باقيان على
الحقيقة اللغوية كما هو مذهب صاحب الفصول الثالث الاستعمال في المعنى في اليد الواقع بقائه لفظ اليد على
حقيقته وقرينة التقييد على الفعل فالمراد ايجاب الغسل الى المرافق في الايدي وظاهر انه لا يلزم على هذا المجاز
لا في الفعل ولا في متعلقه اما في الفعل اعني الغسل فلانه موضوع على معنى يجامع الكل والبعض بخصوصه مشترك بينهما
فلا يكون مستعملا في بعض الافراد مجازا لان الاشتراك يجامع القرينة كما يقال مثل هذا الكلام بعينه في الثاني
فلا وجه ان الاستعمال في معناه الحقيقي واما في متعلقه فظ ايضا لان ما اريد من اللفظ هو تمام المعنى الموضوع
له غاية انه علق الحكم على بعضه وهو لا يستلزم المجازية في كلمة المتعلق في خارجه عن معناه الحقيقي والحق هو الاحتمال

على ان ما ذكر يستلزم ان يكون المنقولات العرفية كثيرة متشتتة مع انهم لم يجدوا لها مثالا الا لفظ الدابة ح

الجرح او الشق لا اجمال لقطع السكين لانه يكون مجازا في غيرها ح

الاخير واما الثلثة الاول فهنا مدافع مما قد نشاه المشاء من الاشكال المختلف فيها قوله تعالى احلت لكم الطيبات وحرمت
عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ونحوها مما تعلق فيه الحكم بالذوات الاعيان الخارجية فهم
اختلفوا في اجمالها وبيانها على قولين فذهب بعضهم الى الاول وقرروا وجه الاجمال فيها بان اضافة التحريم الى العين
غير معقولة فلا بد من اضمار فعل يصح تعلقه به ولا يمكن اضمار جميع الافعال لانها كثيرة وما يصلح للضرورة انما يقدر بقدرها
فتعين البعض ولا مرجح فيتردد وهذا التقرير منظور فيه فان هذه المقدمة اعني تقدير ما يقدر بقدرها صالحة
اذا كان لزوم في تقدير جميع الافعال خلاف اصل ليس في تقدير البعض وليس كذلك لانه يلزم تقدير الافعال الكثيرة كل واحد
منها على استقلاله بل يصح تقدير لفظ يكون كافيا لافادة الجميع مثل ان يقدر حرمت عليكم جميع افعال الميتة فان ما
يرتكب فيه من خلاف الاصل لمخالفة اللازم على تقدير بعض منها اعني هذا يرد عليه عدم تمامية دليل الاجمال بل يلزم
ح حمله على البيانية او على تقدير تساوي المجاز بالاضمار جميع الافعال فلا يتعين البعض الا اضمار البعض فالاولى ان
يقرر وجه الاجمال بهذا النحو فيقال ان اضافة الاحكام الى الاعيان غير معقولة فلا بد من اضمار فعل وهو اما الجميع او البعض
ولا مرجح فيتردد والحق القول الثاني اعني كونها مجملة لان امثال تلك التراكيب اذا اطلقت يفهم منها عرفا في
كل واحد منها المنفعة المقصودة صح منه فيقال ما ذكر في مثل حرمت الميتة والدم والماكول الاكل
والمشروب الشرب والملبوس اللبس ونحوها من الاعيان المختلفة من حجة تقارب استيفاء منفعة مقصودة
من كل واحد منها اعني هل هو الفرض فيحمل الكلام عليه لحصول الترجيح في البعض المعين عرفا فلا تردد ولا اجمال وعلى تقدير
البيانية فهل التراكيب المذكورة في افادة المنفعة المقصودة حقائق شرعية او عرفية ماسية او مجازات لغوية
اقوال والذي يظهر من كلام الشيخ قدس سره في الاول وقال الاخرون بالثاني ولعله مراد من اطلق كونها حقيقة
عرفية كصاحب المعالم ولعل نظر من قال بالحقيقة الشرعية الى استعمالها في لسان الشارع فظن ورودها حقيقة متشرعية
من قبله والحق القول الثالث وظهر الى تحقيقه بعد ما نعين المراد بعد هنا الاصلين فنقول ان لنا عليها
ايرادات اربعة اولها للاول والثلثة الباقية مشتركة الورود بينها الاول ان تلك المعاني كانت متداولة
في لسان الشارع متداولة في لسان غيره حتى الخارجين من عرف المتشرعة كاهل سائر الملل والنحل فلو كانت
حقائق شرعية لما فهمها غير الخارجين من هذا الاصطلاح فالتالي باطل والمقدم مثله والملازمة كبطلان التالي
بديهي الثاني انه لو كانت تلك التراكيب صفة لا عرفية او شرعية لم يثبت في هذه المعاني المقصودة من
استعمالها في غيرها تاما قبل ثبوت النقل مع انا نعلم بالوجدان والقطع بان استعمال تلك التراكيب
في اول الامر من زمان الحصول المخاطبة بهذا البيان كان لهذا المعنى الذي هو متعارف في زماننا
حتى ان حصل التعرف فيه بحيث صار منقولا عرفيا خاصا من معناه اللغوي الاولي فلا معنى القول بثبوت النقل بها
الثالث انه لو كانت حقائق لزم كونها مجازات في ارادة تمام المنافع منها وبطلان التالي يعني الرابع ان يقول

وان اريد من الضرورة من حيث الاكل فلا خلاف الاصل الجلي فيه لانه خارج من محل النزاع فان الاصل اللفظي ثابت في حيث الاصل اللفظي

بالنقل فلا خلاف الاصل لانه اذا دار الامر بين المجاز والنقل فالاصل الاول دون الثاني لانه مستلزم لشرف وضع
آخر والاصل عدمه كما ترى في محله الخامس انه لو كان منقولا لما تبادر منه تلك المعاني عند اطلاق اللفظ
مع انا نرى انه اذا قيل بحرمة اكل الميتة او احلت البهيمة الانعام تتبادر منه الذهن في اول الامر ذوات
وحقيقة ذات البهيمة ثم ينتقل منها بعد التفطن بان تحريم الذات عبارة عن المنفعة المقصودة منها الذي
دليل على انه لا يثبت النقل فيه الهاكا والا لتبادر المعنى المنقول اليه كما هو شان الالفاظ المنقولة كالدابة
العام والصلاة في عرف المتشرعة بقي هنا شيء وهو ان نزاعهم في المقام هل هو صغروي يعني ان القائل بالاجمال
يرتقي به من جهة انه لا يعلم ترجيحا بين المعاني بعد عدم امكان تقدير جميعها والقائل بالبيان يقول بوجود ان اللفظ
ظاهر في المنفعة المقصودة عرفا فيحمل اللفظ عليه فلو اتفقا على شيء واحد من فهم الظهور او عدمه لا تقع جهة النزاع
من بينهم او كبروي يعني انهم على فرض اتفاقهم على الظهور او عدمه يقول بعضهم بالاجمال وبعضهم بالبيان والذي
يظهر من شارح المبادي تأييد الاول ولكن يظهر مما يظهر من كلام بعض المتأخرين هو الثاني ان نزاعهم في المقام
ثابت في الثاني ايضا فان القائلين بعدم ظهور اللفظ في المنفعة المقصودة ايضا كالقائلين
من احتجاجاتهم اختلفوا في انه هل يجب حمل اللفظ على ارادة جميع المنافع ويحكم بالبيانية ام لا بل يحكم باجماله
والظاهر ان كلام شارح المبادي حيث حمل نزاعهم على الصغروي ناظر الى نزاع المتأخرين في اختيار البعض بعد
اتفاقهم على عدم جواز اضمار جميع المنافع لا على مطلق نزاعهم في المسئلة ولعل الوجه في نزاعهم الكبرى فقال بعضهم بحمله
على البيانية باضمار جميع المنافع ولكن الحكم بالاجمال لما عرفت من انه لا ترجيح بين اضمار الجميع واضمار البعض لان كل واحد
منهما مستلزم لمخالفة اصل اللفظ وليس احدهما باولى من الآخر والذي يمكن ان يكون مجملا ما ذهب اليه وجه الاول
ان عرفية جميع الاسماء المتعلقة بالذوات اقرب اليها من عرفية البعض الاخر عرفية الذات من عرفية بعض
منها فان الاقرب الى نفي الذات نفي جميع آثارها لا بعضها وفيه نظر فان الاقربية معتبرة اذا كانت مستفادة
من الفهم العرفي وموجودة به دون ما كانت منشأها تخصص اعتبار المعتبر وان كان منشأ الفهم العرفي استفادة
جميع الآثار من الحكم المتعلق بالذات هو الاقربية غالبا الا انه لا يكون الاعتماد عليها الا فيما يفهم اليها العرف
وظاهر ان عرفية ثبوتها عرفت الميتة لا يفهمون ان المراد جميع المقربات المتعلقة بها فلا وجه للاعتماد عليه في حالة
الشك ما يظهر من كلام العلامة والسيد عبد الله من لزوم اضمار الجميع حذرا من تعطيل دلالة اللفظ فانه في النهاية
بعد الاحتجاج على بيانية التراكيب المذكورة عرفا لظهور كل واحد منها في المنفعة المقصودة من متعلق الحكم وتبادر ذلك الى الفهم
مثل تبادر الميل من لفظ الدابة عند اطلاقه وبعد نقل احتجاج القائل بالاجمال على نحو ما مر قال في الجواب المنع من عدم لزوم
اضمار البعض والمنع من الحاجة الى الاضمار حتى يلزم خلاف الاصل لكان نقل فيه عرفا مسلما لكن لم لا يجوز اضمار جميع المنافع
المتعلقة بالعين المضافة اليها الفعل والتحريم قوله زيادة الاضمار على خلاف الاصل قلنا اضمار البعض اما ان يعين له
الاجمال اولا والثاني يبطل عند هذا والاول يوجب اضمار الجميع حذرا من تعطيل دلالة اللفظ والجواب ان مرجح هذا
الوجه ان كان المرجح الاستحسان اعتقد فظاهر انه لا يثبت المطلوب وان كان الغلبة بمعنى ان الغالب في الاخبار

كصاحب المعالم وغيرها

الواردة في مقام المخاطبات هو البيان كما هو الظاهر صاحب الاشارات فيكون اولى من الاجمال لقلة وجوده وكثرة
الاضمار ايضا الا ترى انهم اختلفوا في وجود المجاز ولم يختلفوا في وجود المبين ولا المضمر فلذا وجه ولذا اشتهر تحكيم
الاشارات ايضا فيما ذهب اليه من اضمار الجميع وبانية التركيب ولكن يرد عليه ان الغلبة معتبرة حيث يكون مشتركا
لظهور اللفظ في المعنى وطريقا الى الظن بكون المورد المستقر من هذا القبيل وكان الحفظ مجازا وانما
من البين ان ما نحن فيه ليس كذلك اذ لا نعلم من ثبوت البيان في سائر الموارد ثبوته في هذا المورد ايضا بحيث ينقل عنه
عرفا كونه مبينا للحال وليس فيه شائبة الاجمال مع ان غاية ما يستفاد من الغلبة هنا كون هذه التراكيب انما كانت مبينة
الحال عند صدورها من المتكلم عند المخاطبين وهو لا يعين كون ذلك اضمارا بل لعله كان الظهور في بعض المعاني عندهم
عرفا بحيث يغني عنه عند اطلاقه فكيف يكون الحكم بالغلبة مفيدا عند غير المخاطبين ايضا باضمار الجميع عند عدم ظهور اللفظ
في بعضها عندهم الثالث انه اذا علق الحكم بالعين علمنا بان متعلقه في الحقيقة ليس نفس العين بل هو جملة من صفاتها
المتعلقة بها فح لا ريب في اعتبار ما هو متعلق الحكم في الواقع وهو جملة الصفات لا يتم الا باعتبار جميعها والا لم يحصل
البراءة اليقينية من مقتضى لفظ بسلا بدع من اضمار الجميع نظرا الى مقتضى الاحتياط وفيه ويرد عليه ان كلامنا
انما هو من حيث دلالة اللفظ ونظر هذا الوجه انما هو الى مقتضى الاصول العملية فيكون خارجا عما نحن فيه
مع ان الاصول العملية لا يمكن ان يكون مرجحا لدلالة الالفاظ كما مرت اليه الاشارة في المبحث السابق
على انه لا يتم في جميع الاحكام بل لو تم فانما يتم في التحريم المتعلق بها مع انه لا يتم فيه ايضا لا نرجح ما ذكر فيه اعني
تامية الاحتياط لو لم يكن في البين قدر يقيني وكلية شغل الذمة بالجملة اما لا المسبوق ومن البين ان الجملة
اليقيني فيما نحن فيه بارادة المنفعة المقصودة منه ثابت يقينا ولشك في الزائد عليه مرسلا من المنافع
فيدفع بالاصل لا اصالة البراءة الذمة عنها فلا مقتضي لاضمار جميع المنافع والحكم بالاجتناب عنها لو طلب جملة
الرابع الخبر النبوي لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها فدل على ان تحريم الشحوم اراد
تحريم كل انواع التصرف والا لم يتوجه الذم عليهم في البيع والجواب اما لا بضعف السند بكونه مرسلا وثانيا
بعدم ظهور الدلالة لاحتمال ان يكون حرمة جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم معلومة عندهم بقرينة خارجية
فمن اين يعلم ان الذم انما توجه اليهم من جهة دلالة حرمة الشحوم على حرمة جميع تصرفاتها على ان ما نحن فيه مسئلة
اصولية وهي لا تثبت باخبار الاحاد واجاب في الاشارات باحتمال ان يكون لازم الاجتناب عن البيع
ونحوه نظرا الى احتمال ان على تقديره يلزم الاجتناب عن جميع ما يحتاج في تحصيل البراءة عن التكليف الثابت بالبيع
وههنا فيه بحث على المتامل الخامس اقتضاء الحكمة ذلك فانه اذا علق الفعل الحكم على ذات الشيء فانما ان
يحمل على فعل معين عند ان لم يفرض عدمه او عند المتكلم وغير متعين عندنا فيلزم الاغراء بالجهل وهو قبيح
وتاخير البيان عن وقت الحاجة او على فعل من الافعال فيلزم الاجمال وعزاء الكلام عن الفائدة او لا يحمل على شيء

ويحتمل من عند انفسنا على فعل معين
فيلزم الترجيح بلا مرجح او على فعل
معين م

فظاهر

فظاهر انه بحسب نفس حمله على جميع الافعال وبحسب نظرنا الى الظاهر فيه ان لا يكون في القرآن مجمل اذ جرى هذا الدليل في جميع الافعال
المجملة وبطلانه واضح لان منهم بيانات محكمات هن ام الكتاب ومتشابهات واما ثانيا فلان دليل الحكمة انما يجري فيما لو وقع الكلام
مقام التخاطب وكان مراد المتكلم بيان المقصود بذلك الخطاب بحيث يجد امارة تفهم المطلوب على الخاصة من الواضح لا
جمال قرينا في المقصود يجب عليهم حمل اللفظ على ما فيه زيادة البيان دون الاجمال الا ترى ان الحكمة تقتضي وكان الحفظ مجملا وانما
هو ايضا بين فانه لا بد ان يحمل في مقام علم وروده في مقام البيان عدم اخبار بعض معانيها على جميعها الا يجلو كلام الحكيم
الموارد في مقام البيان والافادة من الفائدة فيلزم القبيح عليه واما مثل التراكيب المذكورة فليست بجامعة لهذه الشروط اذ
لعلها لم ترد في مقام البيان والافادة للخاصين اصلا بل كان الغرض منها انما هو معنى الذي واوصائه بدون غيرهم وبتفاوت
غيرهم منها انما هو مجموع نزايتهم لا مستقلا مسلما لكن يحتمل ان تكون بعض المنافع عندهم كالمنافع المقصودة او لعله كان عندهم
قرينة حالية او مقالية تخصيصه على ارادة بعض المنافع كانضمامها ما بيان النبي صلى الله عليه وآله فلعله يحكم على ذلك كله بجريان دليل العقل بها
واما ثالثا فلان دليل العقل في الباحث المفيدة غير معتبر في مقام ايجاب الفهم العرفي ومن هنا جاز لنا التمسك بعمومات
مثل احل الله البيع ونحوه ما يعلم انه كان فهم العموم فيه موجودا بالفهم العرفي واما ما نحن فيه فلعل من هذا القبيل الذي
البين ان العرف واهل المحاورة لا يفهمون من مثل حرمت عليكم امهاتكم واحلت لكم بهيمة الانعام حرمة جميع التصرفات
المتعلقة بها بل لا يخطر بالبهم ذلك اصلا كما هو معلوم من ملاحظة حالهم في محاوراتهم بلا تامل فضلا عن ان كان ظاهرا
في بعض المعاني او كان مقدمة تخصيصه له مجلوبة عليه والا يتفقون عنده ولا يتبادر منه كما يعدون في مثل احل الله البيع وحرم
الربا فلا نسلم ان المعقول في دلالة الالفاظ هو الفهم العرفي لا العقل المجرد فلا يصح الاستدلال به في اثبات دلالة الالفاظ كما لا يخفى على اهله
فان قلت كيف يجامع انكار العموم في امثال هذه التراكيب الذي لم يذكر فيها متعلق الحل والتحريم مع القول بحذف
حذف المتعلق العموم الظاهر هو مركوز في اذهان جميع الناس كما نص عليه علماء اللغة في مثل قولهم فلان يعطي ويمنع بانه قد
يحذف المفعول به لغرض اثبات الفعل لفاعله او نفيه عنه مطلقا من غير اعتبار عموم وخصوص في متعلقه بل يقع عليه غير مقيد بقيد
ثم انه اذا كان المقام خطابيا يكتفى فيه بمجرد الظن الاستدلالي بطلب فيه اليقين بالبرهان اذ فيما نحن فيه المعنى المذكور مع العموم
لا ينزل منزلة بعض الاعطاء معنى بلا تحقيق يجري في المقام على استغراق الاعطاء انتهى ازاء عن ترجيح احد المتساويين على
الاخر قلت ان الفرق بين المقامين واضح فان ما نحن فيه داخل في اقسام المجمل وما ذكروه في اقسام المطلق فان ما
فيهم من افادة حذف المتعلق العموم هو الذي يسمى عند الاصوليين بالمطلقات من حيث الاحوال العارضة للجملات التركيبية
نحو اكرم رجلا من جهة عدم ذكر تقييدها بالزمان والمكان وغيرهما من القيود اللاحقة للكلام ومنها المفعول الذي هو من
جملة القيود اللاحقة للكلام في المجملات وبيان الفرق المذكور في المقامين يحتاج الى بعض البسط فنقول ان الكلام الصادر
من المتكلم اما ان يكون طرفا الاسناد فيه مذكورا بحيث يحصل فيه نسبة الحكم بالمعين الى المحكوم عليه المعين وكان
منه من جملة قيوده الخارجة عما يتحقق به الاسناد ما هو جملة في الكلام فح يكون الكلام على هذا داخلا في المطلق الاحوال
القاعدة التي ذكروها من ان حذف المتعلق يفيد العموم لان ذكر كل قيد مع انه لو ورد تخصيصا فيه كما لا يجوز فيه عدم
ذكره صدر الاجمال ايضا العموم واما ان كان المحذوف من الكلام عاما لم يدخل في قسم ما هو العمدة في المحكوم الذي
من المحكوم عليه والمحكوم به الذين بهما يتحقق الاسناد فيه فح لا يكون المحذوف من جملة المتعلقات كما يظهر من كلامهم

بان المراد منها ما يكون خارجا عن طرفي الاسناد لا داخلا فيها اذا عرفت ذلك فنقول ان ما يتحقق به الاسناد في الجملة الخبرية
هو المحكوم عليه به كما في زيد يقوم واما غيرها من المعمولات وغيره فخارجان عن طرفي الاسناد ودخل في جملة المتعلقات في
اما الجملة الانشائية فالمعمول بمعناه داخل في طرفي الاسناد ومن جملة ما لم يدخل في قواسمه اما ما اضيف اليه المحكوم عليه
في الحقيقة كما في اكرم زيدا فانه في تقدير اكرام زيد واجب عليك او نفس المحكوم عليه في الحقيقة فيما حذف واقيم ما اضيف
اليه مقامه كما في نحو حرمت عليكم الميتة فان المعمول به في الحقيقة شيء مضاف الى الميتة فحذف وحذف الفاعل واقيم المفعول
مقام به كالمفعول به الحقيقي فالجملة في تقدير الميتة حرام عليكم ولما لم يكن نفس الميتة قابلا لحكم عليها بالحرمة فلا يلزم
ان يكون المحكوم عليه غيرها ولما لم يعلم مراد المتكلم على التبيين لا يصح الحكم بوقوع النسبة بين الشيئين صحيحا حتى يصح
التعليق اذ هو فرع على تحقق النسبة فيكون مجملا لان مراد المتكلم غير معلوم بعد لا داخلا في المتعلقات فلا يدخل
اجراء القاعدة التي تمسكوا بها في التعميم فيما نحن فيه وصار فلخص ما حققناه انه ان كان المجمل الذي اضيف غيره الى الجملة
التحريم لا دامة الشيء ظاهرة في شيء اما لقرينة التوصيف كما في المنفعة المقصودة او التخصيص كان يكون تحريم
في مثل حرمت الشحوم على اليهود فيحمل عليه والا فالحكم بالاجمال وعدم ترجيح اضمار الكل على اضمار البعض وبقي
التنبيه هنا على امرين الاول انا قد حكمنا بان كل واحد من تلك التراكيب ظاهرة في المنفعة المقصودة منه فلو
دل دليل خارج على شمول الحكم المذكور على بعض المنافع الغير المقصودة لم يكن ذلك قرينة على التعدي في الحكم الى المنفعة
المقصودة والتعميم على ما دل عليه الدليل الخارج وعلى ما يرى مناسبا ترى وعلى ما فوقه من المنافع مثل ان يرى ان بيع الشحوم حرام
لقوله حرمت الشحوم فيعلم منه ان المراد من حرمت الشحوم ليس مجرد الاكل بل شامل البيع وما نا سب البيع كالصلح والهبة
الاجارة دون المنافع التي هي ادون مرتبة منه كالاستصباح ونحوه ومثل ان يرى ان لمس الكلام حرام لقوله حرمت عليكم
امهاتكم فيستدل منه على شمول الحكم للمسها وما فوقه من التقبيل والكلام وغيرها بل ويكون ذلك سببا للتعدي من
الموضع المذكور كالشحوم الى غيره مما لا سبيل لعلم بثبوت اصل الحكم فيه بالدليل الخارج كما في حرمتهن الله لهم وحرمت
عليهم الشحوم فحملوها وبالجملة فانه لو علم صحة سند الخبر وما تضمنه لزم الاقتصار على ما علم شمول مدلوله الحكم منه بالعقد
لا ما نا سب البيع والا ما نا سب الشحوم ما حرم الله كالميتة وشحمها ولا يلزم التكليف في مقتضى الخطاب عمومه وهو غير
جائز وكل ذلك يقتضي العلم الغرة ونظير ما ذكرهما ان قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة التي منها ما اشكل
عليه صرح العلماء بان المراد منه رفع المؤاخذة وقال بعضهم بانه اعم من منه ومن رفع الاحكام الوضعية كالتسلط
في بعض المسائل الفرضية الفقهية في رفع الحكم الوضعي ايضا ولكن ورد خبر في رجل حلف التاقض بالطلاق تعالى عليه
شيء فان رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة منها ما استكرهوا عليه وهذا الخبر يدل على ان رفع الحكم
ورد في مقام رفع المؤاخذة والاحكام الوضعية [illegible] في صحة البيع او الطلاق على حديث [illegible]
من العلماء بان ذلك بايكون دليلا على تعميم [illegible] على رفع [illegible] الاحكام الوضعية ولكن
النفس لا يطمئن بذلك وان كان الخبر صحيحا لا كلام في سنده لانه ظاهر [illegible] مقام التشبيه يحتمل ان يكون

على وجه عموم ان مثل اثبات الحكم
فيه هو مورد ورد الترك الى الذكر

الامام لاجل التقية [illegible] لم يحكم صريحا بفساد الطلاق بحيث يستند الحكم الى الشريعة فرجع الحكم ذلك
في مقام النقل والاستدلال بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله ولو بنحو مطابقة ظاهرة من المستدل به والمستول عليه الترجيح
الحق في هذا الصحيح وان كان مورد خبر الرفع هو المؤاخذة فقط فان فساد [illegible] معلوم في عدم [illegible]
ظاهره خلاف حيث دل على رفع الاكراه [illegible] بحكم الموافقة بحيث يمكن معه الزام الخصم بفساد الطلاق المذكور
عليه السلام بطلان الطلاق يكون من جملة ما اكرهوا عليه المرفوع عن الامة بنص النبي وبيان كان الترجيح والتحقيق هو [illegible]
لعدم تمكن الخصم من الترجيح لان الحكم الذي هو خلاف مذهبهم [illegible] وهنا [illegible]
احدهما في باب مجلة الحلف باليمين الكاذبة للمتقية عن احمد بن ابي عبد الله عن ابيه عن صفوان عن يحيى واحمد بن
محمد بن ابي نصر جميعا عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك ايلزمه
ذلك فقال لا قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما اخطأوا والاخر ما
ان اليمين لا تنعقد في غضب [illegible] جبر ولا اكراه وعن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق
والعتاق وصدقة ما يملك ايلزمه ذلك فقال لا ثم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا
وما اخطأوا [illegible] ان الوقوع في كلام الامام في الاستشهاد المذكور نظر من [illegible] التسعة فلو حمل هذا الخبر الاول
المقيد في الوضع فانما يصح ذلك بجهة الطلاق ودفع التسعة بمخصص الباقي منها لا يدفع المؤاخذة فقط وذلك
يستلزم اجتماع مجازين في لفظ واحد وهو باطل اللهم الا ان يحمل ذلك قرينة على ارادة التقية في الجواب ايضا
[illegible] ولعل التأمل الرائق في الكلام الذي نقلناه اشارة الى ما ذكرنا والله اعلم وعلمه واهل بيته اعلم بالحقائق
الثاني من الامرين انه اذا ورد لفظ من الشارع يكون حمله على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحد [illegible]
جملة المعنيين وذلك يتصور بوجهين احدهما ان يكون اللفظ مرددا بين الكل والجزء كان يكون البيد موضوعا لاثارة
تمام الظهر واخرى لاثارة الفخذ وثانيهما ان يكون مرددا بين الفرد والعدد المشترك كالدائرة فانه يطلق بحسب
اللغة لكل ما يدور بحسب العرف للفرس والحمار وثالثهما ان يكون مرددا بين الملزوم ما يدل على اللازم
واللازم وبين ما يدل على الملزوم فقط كما اذا اذا وقع في مثل قولنا اكرم زيدا اذا صلى حيث يتردد في كونه للشرط
او الوقت فان كان الاول فلا محذور اصلا وثانيهما ان يكون التردد بين المجازين بعد اتفاق الحقيقة
نحو اختلال الجهة الجائزة فان المعنى الوجوبي الخاص غير مراد فالمراد منها ما يطلق الرجحان الشامل للوجوب والندب
او الندب فقط فهل اللفظ يكون مجملا بين الاحتمالين او يحمل على ما يفيد المعنيين قولان ذهب الاكثر الى
الثاني لان الكلام انما وضع للافادة خصوصا وكلام الشارع وظاهر ان ما يفيد معنيين اكثر في الفائدة بحسب
ظهور اللفظ فيه كالورد الزيادة ما يفيد معنى والا يفيد كمن والباء والكاف من غير تجاذب اذا ترددت بين الزيادة و
عدمها فانه يتعين حمله على ما يفيد لان المعنى الثاني مما يقصر اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الاخر فحمله على الوجه
المفيد بالاضافة الى الاول لا يقال هذا الترجيح معارض بترجيح اخر وهو ان الغالب الالفاظ الواردة انما هي
الالفاظ المفيدة [illegible] لانا نقول هذا الترجيح [illegible] ما ذكرناه [illegible] الاعم الاغلب او
لانا نقول يجب اعتبار الترجيح فيما ذكرناه لان القول بالتساوي يستلزم تعطيل دلالة اللفظ واضاع اكثر معظم

الا ان يقوم بدليل خارجي وهو على خلاف الاصل فلا بد من الترجيح فاما ان يكون الراجح ما يفيد معنى واحدا وهو باطل
لعدم القائل به او الاخر وهو المراد وقال الكرماني وجماعة انه يحمل لترددهما بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح ولحق
القول الثاني لعدم ظهور اللفظ هنا في احد المعنيين وعدم ترجيح في البين وضعف ما تمسكوا به في حمله فيما يفيد
يفيد المعنيين لان كون الكلام موضوعا للافادة لا يقتضي حمله على معنى عند عدم ظهوره فيه ولا ظهور للزوم ان لا
يوجد بحيث لا اصلاح انترتم يحمله على ما يفيد المعنى الواحد وقياس ذلك بالمجمل فاسد لان المناسب في الالفاظ هو الافادة
لا الاجمال لا لان حقا الزائدة حتى يوجب ذلك حمله عليها في مقابل الافادة الناقصة فالامر دائر بين الافادتين
ولا ترجيح فيتوقف ويرجع الى مقتضى الاصول العملية وبالجملة الحدائق في دلالة الالفاظ على العرف وفهم العلماء
صفها بحيث يختفيها العرف لا على مثل هذه الاستحسانات فتدبر ولا تغفل وتامل حتى تعقل الثالث من المواضع
التي اختلفوا فيها الامثلة التي تعلق فيها النفي بالاجمال نحو لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صلوة لمن لم يقم صلبه لا غيبة
لفاسق لا اقرار لمن اقر على نفسه بالزنا مرة لا شهادة لمختفص بجريدة قذف لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد
وغيرها فقد اختلفوا فيها على اقوال البيان مطلقا والاجمال مطلقا والتفصيل بين الاسماء الشرعية واللغوية التي لها
حكم واحد كالغيبة لفاسق لا شهادة لمحدود قذف وبين اللغوية التي لها اكثر من حكم واحد فالبيان في الاول والاجمال
في الثاني كما في الثالث والتوقف كما من اصحابنا والاقوى القول الاول وفاقا للاكثر منهم السيد والشيخ والعلامة
صاحب المعالم والمحقق وقال به جماعة من العامة كالغزالي والامدي والفخر الرازي فان كان مدخول النفي من الافعال الشرعية
فيحمل على نفي الصحة وان كان من الموضوعات على نفي الفائدة كما في الشرعيات لحمل الذات في المعاملات والعبادات على الصحيح
بحسب المتفاهم العرفي في الشرعيات كالصحة في المعاملات ولا حاجة بنا الى ما تمسكوا به في المقام بان
اللفظ دال على نفي الذات بالاصالة وعلى نفي الاثار بالالتزام لاستحالة بقاء الصفة عند عدم الذات فاذا علم من
الخارج عدم توجه النفي الى نفس الذات لوجودها ظاهرا علم ان متوجه النفي صفتها وكانت اقرب اليه فيكون نفي الصحة
في الشرعيات ونفي الفائدة في اللغويات فيحمل عليه وقد يستدل عليه بان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي غيرها
فيحمل عليه لانها اقرب المجازين منه ومن نفي الكمال بالنسبة الى الحقيقة المستقرة ويعترض عليه بانه
اثبات اللغة بالترجيح وهو فاسد وجيب بالمنع من كونه اثباتا لها بمجرد الترجيح بل بمساعدة فهم العرف ومن
تعيين ارادة احد المجازين المحتملين بالترجيح ليس من باب اثبات اللغة به كما لا يخفى هذا وما قلنا بانه اذا كان محل
النفي من الشرعيات يحمل على نفي الصحة هذا اذا لم يعلم تعلقه في الفعل المنفي واما اذا علم به فيحمل على نفي الكمال
والفضيلة كما في قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد واحتج القائل بالاجمال مطلقا بان العرف في مثله عدم نفي الصحة
تارة ونفي الكمال اخرى وذلك يوجب التردد والاجمال واجيب بانه ان اريد ان بعض الافعال يعرف نفي
الصحة وبعضهم يعرف نفي الكمال فهذا احد التسليم لا يوجب التردد بل عند كل منهما بيان وان اريد ان بعض العرف
يعرفون في بعض المواضع الصحة وفي بعضها الكمال فمدفوع بان فهم نفي الكمال حيث يتعين قرينة على عدم ارادة نفي
الصحة واما عند عدمها فاللفظ ظاهر في نفي الصحة والتصريح منه انما لانهم يجعلون من القواعد نفي الصحة تارة ونفي الكمال

واجيب

وهو الجواز

نظير الفقه

واجيب المحصل على عدم الاجمال في العقل الشرعي بامرين في العقل اللغوي اذا كان له حكم واحد بان ذلك الحكم
يختص بالنفي على تقدير تعلقه بالذات فلا يلزم ايضا اجمال وعلى الاجمال في العقل اللغوي الذي له حكم متعدد
بتعدد حيثيات كل واحد لان يكون متعلق النفي ولا مرجح فيتردد والجواب المتن من عدم المرجح وقد ظهر ما حققنا
كما ظهر منه وجه القول بالتوقف وجوابه ايضا وهذا كله ظاهر لا ستره عليه وانما الاشكال هنا في مقامين
الاول انهم ذكروا في بيان مجازاتهم في المسئلة بانه ان امكن نفي المسمى في التراكيب المذكورة تعين حمله عليه
منسب الى الاكثر كما هو ظاهر الاشارات والفصول بل صرح الاخير في نقل والاكثر على عدم الاجمال مطلقا
وانه ان امكن نفي المسمى تعين حيث عطف ذلك على عدم الاجمال الذي هو مختارهم وهذا كما ترى بل
ظاهرة ان صورة امكان حمل النفي على الحقيقة خارجة عن محل نزاعهم وان النزاع مختص بصورة تعذر حمله
عليها وتردده بين صورتي المجاز به وعليه مع ظاهر الاذهان في امكان تاتي النزاع في الصورة امكان الرجوع
النفي الى الحقيقة وذات الفعل ايضا اذ من تحقيق المذكورة بسبب كثرة وجوع النفي في التراكيب المذكورة
الى الاثار والصفات قد صارت من الحقائق المرجوحة او ادعاها بالنسبة الى المعنى المجازي كالامر والنهي
التجريدي بالنسبة الى الندب الذي هو مجازي لمرجح فاي مانع من تمشي الخلاف فيها في الصورة المذكورة ايضا
اما من جهة دكان الامر وتردده بين نفي الحقيقة وبين نفي الصفة ان لم نقل بمجازية ارادة الثاني
وتضمنه في التراكيب المزبورة وان قلنا به فيتردد اللفظ مع ذلك بين المجازين يجب الظاهر فيكل على ما هو الظاهر
على ما مر ومن هنا انقدح ضعف ما تمسك في الفصول لما ذهب اليه من ان ظاهر النفي يعني الهيئة
المتعلقة بها والتقدير امكانه فيتعين الحمل عليه فلا اجمال اذ لا يلزم تمنع كون ظاهر النفي يقتضي ذلك لمرجوحيته
بالنسبة الى نفي الصفة او صلاحيته له وان كان التقدير امكانه فلا يتعين الحمل عليه فلا يكون صبيا من جهة
المبهمة فالاولى في نفي الاجمال فيما افاد اعتبار ترجيح النفي الى المهية لمرجوحيته واتحاد بالمحصور العرفي ترجيح
النفي حسبما قررنا المذكور في مختارنا المتاخر انه هل النزاع جار على القول بثبوت في التراكيب التي تعلق
فيها النفي بالاسماء الشرعية على كالصلوة والصوم على القول بكونها ثبوت الحقيقة الشرعية وكونها
اسامي للصحيح فيها وكذا فيما تعلق فيه النفي بالفعل من هذه بجملة باعتبار التقادير وكون من ادكانه مثل الاصلي
الامر كونه مثلا على القول بكونها اسامي للاعم كما هو جار في غير الافعال الشرعية وفيها في غير الصورتين
المزبورتين ام لا ظاهر الاكثر على نسب المبهم الثاني كما يظهر الاول عدم ثبوت النزاع في القسم الاول من
تقرير الفاضل النفي اجتماعهم في صحيح مختاره وعدم الثاني على ما يظهر من كلام صاحب الاشارات قال في اثناء
وان قلنا بكونها ظاهرة في الاعم كما هو الاقوى فان كان المنفي من الاركان فكالسابق اي كالافعال الشرعية على القول بكون
المراد من اسمائها الصحيح لامكان نفيها كما هو ظاهر المتن وقال في الاول والمتجه على عدم الاجمال بما تحريره
وترجيحات الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانه حقيقة شرعية في الصحيح فيها
فح يصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافاته وجود عامة اركان الصلوة التي تطلق عليها

كما هو الظاهر

القسم

الى ما يرجع الى الترجيح بالنسبة
لما يرجع الى تقدير بعد الا

الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول وح فاذا صح الحمل على نفي
الحقيقة فيحمل عليه ذلك لان مدار الكلام على الاعم الاكثر باعتبار وجود الاركان في الجملة فاذا صح الحمل على نفي الذات
فيعلم ان ذلك بسبب كونه ما فقد من اركان الاركان من اصل الخصوص والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات فعلم
بذلك النفي كونها شرطا او جزءا اعني اصل الاجمال ولكن الحق ان النزاع انما هو على القول بكونها اسامي للصحيحة ايضا لانا
نجزم قطعا بان هذه التراكيب مسوقة لبيان انتفاء وصف العبادة المخترعة من الصحة والاجزاء والكمال وغيرها
وليس المراد نفي الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن تلك الاوصاف لانه ان كان المراد من نفي الماهية بيان ان اسم
الصلوة غير صادق على مثلها لاجمالها فيرد عدم تحقق مساه فيبطل ظاهر المراد الشارع مصوب من قبل الله سبحانه لبيان
الاحكام الشرعية وتبليغها للناس لا لبيان اللغة ومعاني الالفاظ وان كان المراد ان الماهية ح غير ثابتة من
دون نظر الى كونها مسمى لهذا الاسم وعدمه فيه ان مجرد ذلك لا فائدة فيه الا ان يكون وسيلة الى نفي صفة من صفاتها
فاذا كان كذلك ظهر انه يكون تمشي النزاع في هذه الصورة ايضا ومن هنا يتبين حال الاركان على قول الاعمي ويحكى
الخلاف عليه ايضا كما في غيرها المسائل الرابع من الواضح التي اختلفوا في اجمالها وتبيانها قوله ايه المسح وهل قوله عز وجل
وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين قد اختلفوا فيه على قولين فذهب بعضهم الى كونه مجملا نظرا الى الخفة قابل
لارادة مسح تمام الراس منه ولارادة بعضه فيتردد فيثبت الاجمال وقال اخرون بكونه مبينا وهو يحتمل وجهين
خلافا لمن قال بالاجمال مطلقا وخلافا لمن قال بتبيانه في استيعاب الكل كما قاله امام الحرمين وحينئذ يحتمل الاطلاق
القولين عند بعض محققينا ولنا على ما اورده بعض الاول ان مثل التركيب المذكور مثل قولنا امسح يدك براس
اليتيم وامسح يدك بالجدار ونحوهما ظاهرة في مسح البعض العرفي وان كان مسح الكل ايضا ممكنا بحسب الواقع الا
انه غير مراد للعرف في مجاري تخاطبهم حيث يستفاد استعمالاتهم من دون قرينة ولذلك ترى انه لو اريد مسح تمام البعض للاستعمال
من قرينة تدل عليه كما لا يخفى فذلك على المقدر وهذا التركيب مثل ضربت زيدا حيث يصدق عرفا على البعض وظاهر
فيه وقد مر هذا زيادة تحقيق في معنى الكلام على امير المؤمنين فراجعه الثاني تصريح اكثر اهل العرف بحمل الباء
في الآية للتبعيض سيما الاجلة من جهابذة اهل العلم مؤيد بنقل اكثر اهل اللغة وتصريح جمع من اهل
اللغة بذلك وهو الحجة الثالث صحيح زرارة من الدلالة على ان المراد بالآية المسح ببعض الراس وان
الباء فيها للتبعيض على ما فهمه بعض منهما حيث واستدلوا بها قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين
علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك ثم قال يا زرارة قال رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به
الكتاب من الله لان الله عز وجل يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى
المرافق ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم
وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالراس ان المسح على بعضها
ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيعوه قال الفاضل القمي في صلبه الآية مشيرا الى هذا الصحيح وقد تخلصنا
عن الاجمالي بلبيان اختصاص كون الباء للتبعيض بالنقل الصحيح وفيه وهو وغيره مع من تقدم ذكره اقتداء بآيات

وهو لا اختلفوا فقال جمع منهم
مبينا في الكل نظرا الى انه مفيد مسح الرؤس
وهو مسح موضع تمام الرؤس فيقتضي
اسم الرؤس فيحمل على ان يمسح على
جزء في الجملة على قول فلا اجمال اصلا
قلت العرف ثابت كالظهور على بعض كما يجوز
مسحت يدي بالمنديل قلت ان الباء ادخلت
على الالة تكون للاستعانة واقتضاء الاجزاء
مثله ما ذكر صادق ولكن لا يجدي في ان قلت
الباء لا يحتمل للتبعيض بل قالوا انها
اذا دخلت في مثل الفعل اللازم يكون للتعدية
واذا دخلت على المتعدي يكون للتبعيض قلت
معنى الباء للتبعيض لم يثبت في اللغة قال
الفرين بانه ظاهر في البعض وهم الاكثرون
وهو الحق ح

سيما اذا دخلت
على جزء الفعل المتعدي
كما عرفت وعدوا اصلها قوله ما
وعينا يشرب بها عباد الله فلا اشكال
سيبويه وابن جني ذلك لعدم مقاومة
قول الكثرة اهل اللغة والادب في معنى كون الباء
الآية للتبعيض المذكور بسماع تاييده بما يناسب الاكثر
بكونها في الآية للتبعيض بحضور سماع

كون الآية مبينة على دلالة الخبر المذكور على كون الباء فيها للتبعيض ولكن لنا على الخبر المزبور كلام من وجوه اما اولا فمن جهة
سنده وان كان صحيحا لان المسئلة لغوية والاستناد فيها في اثباتها من الاصوليين والطب الا اخبار الاحاد وغير صحيح عند
العلماء نظرا الى افتقاره دليل العمل بالاخبار انما هو في الاحكام الشرعية الفرعية والمعتمد فيها انما هو على قبول اهل الخبرة ولعل هذا
هو الوجه في انكار العلامة قدس سره محل الباء في الآية للتبعيض نظرا الى انكار سيبويه ذلك في كتابه في سببه مشروعا لكونه
من اهل الخبرة وعدم الالتفات الى الخبر المذكور في هذا الباب فلا وجه لتشنيع المحقق البهائي في حاشية على العلامة بانه
ان كان لم يشاهد الصحيح المزبور مع وجوده في كتب الاربعة فعجيب وان شاهده ومع ذلك انكر كون الباء للتبعيض فعظيم
قول سيبويه فعجيب لصراحة الخبر في كونها للتبعيض فكيف يترك ويؤخذ بقول سيبويه ثم ان هذا الكلام منه ما يقتضي منه
التعجب لما ان العلامة نقل هذا الخبر في كتبه كالمنتهى على ما رايته فيه وعلقه فنسبته عدم روايته له غير معلقة وليس محل التردد الا
واما انه ترك العمل بالخبر واخذ بقول سيبويه على ما ذكرنا من عدم حجية الاحاد في المسائل الاصولية وغيرها كما هو مذهب
الاكثر ولعله منه كما انه من باب تقديم قول سيبويه على قول ابي جعفر عليه السلام حاشا وكلا وكيف ينسب مثل ذلك الى مثل
قد بلغ من الفضل والورع ما لا يكاد يوصف مع انه من البعيد ان لو علم صدور كلام منهم دال على مسئلة اصولية او فقهية
فلا كلام لا اخذ به وجوب اخذه وانما ذكر في الاحكام الشرعية عليه ولا يكون العلامة وغيره قطعيا الا ان صلح الاخذ بخبر الواحد
عندهم هو ما ذكرناه فيما جزم بصحيح دل على حكمين فرعي واصولي او فقهي او غير ذلك اخذ به في الاول دون الثاني
ولم يستوحش منه احد مضافا الى ان دلالة الخبر على المطلوب مما لا يكاد يخفى على المتامل لعدم صراحته فيه كما سترى وما
ثانيا فمن جهة الدلالة واذا الصحيح المزبور غير صريح فيما ادعوه من كون الباء للتبعيض لان غاية ما يستفاد منه ان المسح
ان يقع على بعض الراس لمكان الفصل بين الكلام باتيان الجملة المستقلة بعقوله وامسحوا برؤسكم مع ادخال الباء فيه ولا يدل
على ان الباء للتبعيض الا بعد دليل على ان الفصل بين الجملتين وتفسير اسلوب الكلام حيث لم يقارن الاولى اعني غسل الوجه
بها وان جاء في الثانية علمنا منه ان الحكم في الثانية بخلاف حكم الاولى التي كانت ظاهرة في استيعاب تمام افراد الوجه
في الثانية بلغيرها ان يكون مخالفة وهو كون المسح على بعضه اي بعض الراس على ان كون الباء فيها زائدة كما يقول بها بعض اهل اللغة
كما يقول به جمع لكان هذه القرائن مستفادة منها ونحن الاستدلال بالصحيح على هذا التقدير على اقتضائه وقوع المسح على بعض
الراس بالمعنى المذكور ولا اجمال للانكار ح كما هو بين كما ان المحقق قرر ح نص عليه المعتبر بان الباء ان كانت للالصاق
او التبعيض او كالزائدة لم تدل الخبر على المطلوب وهذا مما لا ريب فيه مضافا الى انه لو سلمناه فغايته ما يدل على ان
الباء قد جيئت في الآية لافادة البعضية واستعمالها في هذا لا يدل على ان هذا المعنى ايضا من جملة معانيها حتى
الالصاق وغيره لاحتمال كونه على طريق المجاز فكونه اغر واما ثالثا فما نسب الى قولكم ان هذا الخبر نص في الدلالة على البعض
ممنوع لعدم نصوصية المطلوب لاحتمال الخلاف فيه مع انه لا يجوز ان يكون الباء فيه بمعنى الالصاق ومن البين ان المعنى
الخبر تم على هذا التقدير بلا اشكال اذ يكفي في تحقق معنى الالصاق فيه لصوق المسح ببعض الراس لصدق الالصاق
المسح بالراس باعتبار على بعضه عرفا ونوزيد ما قيل ان الباء اذا دخلت في محل المسح فقد يدخل الفعل الى الالة فيستوعبها وفي
المحل كما في الامر واذا دخلت في الة المسح فقد يتعدى الفعل الى المحل فيستوعبه دون الالة مثل مسحت راسي بالمنديل وقد
اخذ ذلك الشارح بعض محققيه دليلا على الاجمال بتقريب ان محققي في الآية مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس
والربع وغيرهما وهو مستبعد لا شرح لمطلق البعض حتى ان المكلف اي بعض شاء فلا اجمال على انه يحتمل ان يكون مراد الامام

عليه السلام من كلام المذكور هو اداة طريق الاستدلال بالآية على بعض المسح وكيفية مجادلة زرارة فيها مما لا يخفى حيث كانوا
يقولون بلزوم مسح الكل كما يشعر بذلك كيفية سؤاله بقوله الا تجزئ من اين علمت الخ فانه يدل على ان سؤال الكل لم يكن مسببا
عن مخاصمة وتشنيع بينهم في ذلك وادعى زرارة وجه الحكم لانه كان معلوما عنده كما يظهر من السؤال وهذا يتم
بكون الباء للالصاق او الزيادة على الوجه الذي قرناه وليس يتوقف ذلك على كون الباء للتبعيض كما لا يخفى اذا تحقق هذا
ما حققناه ظهر ضعف التوجيهين الاولين فلا حاجة الى اعادته ثم اذا علم ان الآية ظاهرة في بعض المسح على بعض الراس غير مجملة
فيه فان فرضنا انه لم يرد بيان لما هو المراد منه المبعض المعين كمقدم الراس فيحمله على اي بعض اختاره المكلف فلا
اجمال لكون الاجمال للقدر المشترك بين الابعاض ولكن لما ورد منه بيان في ذلك بان محل المسح هو مقدم الراس فيحمل
تكون الآية معه محكمة بالاجمال ام لا الظاهر لا لما مر في اوائل المبحث من ان مثل ذلك ليس مجملا بل هو قبل ورود البيان
ظاهر وبعده مؤول وليس مجملا وحال خلاف للفاضل التقي حيث قرر ما قرر يرى امثال ذلك مجملا **اصل**
اذا ورد لفظ من الشارع لم يحمل لا لغوي ولا شرعي يمكن حمله على كل واحد منهما فهل يحمل على الاول او على الثاني او
التفصيل بين ما كان من الالفاظ الشرعية كالصلوة في مثل الطواف بالبيت صلوة فالاول وبين ما كان من
غيرها كالفحشاء في قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمراد بالحمل اللغوي هو معنى ذلك الاسم حمله وبيان مسماه سواء كان
من المخترعات الشرعية ام لا والمراد بالحمل الشرعي سواء كان من باب اطلاق الاسم الموضوع للقدر المشترك على فرد
او من باب الاشتراك اللفظي والمراد بالحمل الشرعي هو اثبات الحكم الثابت في المشبه به على المشبه فيزيل الكلام على
الاستعارة او المجاز في الاسناد فيكون مؤداه ان الطواف بالبيت كالصلوة في الاحكام والشروط والفقهاء كثيرا
فيها والحق القول الثاني اعني الحمل على الحمل الشرعي والاشتراك في الاحكام والشرائط لقضية كون الشارع مبعوثا
لاجل بيان الاحكام الشرعية فحمل معاني الالفاظ وبيان اللغات ولا لما لم يجد مورد التصدي الشارع بيان مسمياتها
الاسماء بان يقول هذا اسم لذا بل لما ورد فانما هو في مقام الحكم الشرعي والظن يلحق بالشيء بالاعم الاغلب
ولفهم العرف من مثل تلك التراكيب الاشتراك في الحكم وهو العبرة في ما يجري لا لة الالفاظ كما مر اذا فظهر ضعف
ضعف القولين الاخيرين وهذا اما لا اشكال فيه ولكن اذا ثبت ذلك فهل يحمل على الاشتراك في جميع الاحكام
او ان كان لها احكام شايعة ظاهرة او على الاحكام الظاهرة ان كانت والا فالعموم او على احكامه الظاهرة فان لم
تكن فالاجمال او يحمل على الاجمال على احتمالات بل اقوال ومستند القائل بالاول دليل الحكمة كما مر في مستند القول
المضاف الى الاعيان واجوبة الجواب ومستند القائل بالثاني ترجيح الاحكام الظاهرة عرفا وان لم تكن في العموم بدليل
الحكمة وقد ما عرفت الا ان الجزء الاول منه ممنوع كما ستعرفه ومستند القائل بالرابع توهم الفرق بين الجميع الاحكام
الظاهرة ولا يخفى ان ما يصح اضماره هنا كثيرة ولا يمكن اضمار جميعها لان ما تقدر بالضرورة تقدير بقدر ما يصح به
اضمار البعض وهو متردد بين الابعاض ولا ترجيح فيحصل الاجمال وان المقام مردد بين اضمار الكل واضمار البعض ولا
ترجيح فيتردد وان المقام مردد بين اضمار الاحكام الظاهرة وبين الجميع ولا ترجيح فيتردد وكلما ضعف ثبوت
الرجحان في الاحكام الظاهرة عرفا بلا تامل يحصل ان تقدير الاجمال ثم ان لم يكن لها احكام ظاهرة فيتردد بين
الكل والبعض فيتعين الحكم بالاجمال لعدم ترجيح في البين وعدم جريان دليل الحكمة اذا خلا عن الجهة العرفية ومن هنا

يتبين

يتبين ان الحق هو الاحتمال الثالث وهكذا الكلام في ما نزل من الشيء منزلة سواء كان بادوات التشبيه مثل الرضاع
لحمة كلحمة النسب او بالتصريح بالمنزلة كان يقول مثلا الرضاع بمنزلة النسب وكذا لما جعل بدلا من الشيء كالطهارة
الترابية تجعلت بدلا من المائية كالتيمم بالنسبة الى الوضوء فهل المنزل كالمنزل عنه والبدل كالمبدل في جميع الاحكام
او بعضها الظاهرة او يحمل اقوال فقهائنا في الاقوال والمختار والمزاعم كما نقلها بعينه وفي البدل والمبدل الاحكام
الحالية في الحكم فيما كان من احكام المبدل السابقة على وقوعه كطهارة المحل ونجاسته واباحة المكان وغيرها او من الا
حكام المقارنة له كالملاقاة او الاحكام المتاخرة عنه كاستحباب الصلوة وجواز دخول المساجد ما لم يظهر غاية للفعل او
الاحكام المتاخرة فيها كحكم انكشاف الخلاف بعد الصلوة من صحة التيمم او المكان غصبا ونجاسته في الوقت
او خارجه وغيره فالمص كالاحكام ثم ان قولنا التيمم بدل من الوضوء لا يرشد الى انه على القول باشتراكهما في جميع الا
حكام او في الاحكام الظاهرة يدل على ثبوت احكام المبدل على البدل فهل يدل ذلك على ان الحكم الثابت في المبدل
ثابت في البدل ايضا بمعنى انا لو علمنا بثبوت حكم في البدل وكان ثبوت ذلك الحكم مشكوكا في المبدل كاباحة المكان
التيمم فانه شرط فيه يقينا ولكن لا نعلم انه شرط في الوضوء ايضا فانه يحتمل فيه بين العلماء فهل يصح ان يحكم من ثبوته
في البدل على ثبوته في المبدل ايضا ام لا والذي يظهر من كلام الثاني في الاول ان حكم البدل ينزل على المقام الاول اعني
ثبوت احكام المبدل على البدل دون العكس ولكن الحق والتحقيق هو ثبوت الكلية من الطرفين فكما يثبت به احكام
المبدل في البدل كذلك يثبت به احكام الثاني في الاول ايضا وذلك لان قولنا هو كل حكم ثابت للمبدل ثابت للبدل
قضية الحكم باشتراكهما في الاحكام من جميع الجهات فلو فرضنا ثبوت حكم في احدهما دون الآخر يصدق القضية بمفهومه
اما من طرف المبدل فظ واما من طرف البدل فلانه لو ثبت فيه حكم ولم يثبت ذلك الحكم في المبدل للزم منه ان يكون
حكم في المبدل ليس هو ثابت في البدل كما انا لو فرضنا ان اباحة المكان لو كان ثابتا في البدل ولم يثبت في المبدل
للزم منه ثبوت حكم جواز الوضوء في المكان الغير المباح والمفروض انه غير ثابت في التيمم فيصدق انه ليس كل حكم
ثابت للمبدل ثابت للبدل واذا صدق خلافه لم يصدق ضده بالضرورة فلا بد من تخصيص فيه فيقال ان كل
حكم ثابت للبدل ثابت للمبدل الا هذا الحكم وقد عرفت سابقا ان الاخذ بظاهر عموم العام لازم بقدر الامكان
وان التخصيص خلاف الاصل فيحكم لاجل خلاف اعني عدم الارتكاب خلاف الاصل ان خلاف الحكم ثابت في المبدل
ايضا كما انه لو قيل اكرم العلماء وقيل لا تكرم زيدا وشككنا ان زيدا هل هو من جملة العلماء فالعموم مخصص ام لا
فالعموم بحاله فلاجل عدم ارتكاب خلاف الاصل بقدر الامكان يحكم بان زيدا ليس من جملة العلماء وانه خارج عنه
خروجا موصوفيا لا حكميا حتى يلزم خلاف الاصل وهكذا فيما نحن فيه فتامل جيدا فانه معنى دقيق ولا يغفل
اصل اذا ورد مجمل وورد مبين مثل ان جاءك زيد فاعطه عينا وان جاءك فاعطه دينارا فلا
ريب في ان اجمال المجمل لا يسري الى المبين فلو يجعله مجملا فهل يرفع المبين اجمال المجمل بمعنى انه يحمل عليه
ويقال ان المراد من العين هو الدينار الظاهر نعم ولكن بشرط ان اتحاد التكليف او اتحاد السبب
فيهما كما مر في حمل المطلق على المقيد بعينه وان لم يكن المجمل المذكور داخلا في المطلق بل هذا اولى اضعف
لان المتفقين من المطلق والمقيد قد عرفت انه لا يحمل احدهما على الآخر لعدم التنافي بينهما واما هنا

فيحكم بالحمل فيهما ايضا فانه لو قال ان حاملا زيد فلا تعطه درهما عينا وان حاملا فلا تعطه درهما فيحكم بان
المراد من العين المنفي هو الذهب فيحكم فيما سائر عن سائر محتملات المشترك اذ المراد كما هو من العين هو
احد محتملاتها وقد بين في الثاني بان الدينار وليس المراد منها احد المحتملات لا بعينه كما هو مقتضى ظاهر
المطلق حتى لا يثبت التنافي بينهما ثم يجري حكم المطلق والمقيد المتنافيين في بين هذا التحمل المعين المنفي الذهب
وبين الدينار فلا يحمل الاول على الثاني اذ الذهب المنفي اعم من الدينار وغيره والدينار المنفي فرد منه
مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فلكن هذا اطلاق المقيد فيحمل المطلق عليه بان المراد من العين مطلق الذهب
والا فيكون الدينار قرينة على كون المراد منها هو هذا الفرد من العين من باب اطلاق الكلي على الفرد وان
هذا اجابة اصل اذا ورد لفظان احدهما اظهر دلالة من الاخر وكان الاظهر ظاهرا بالدلالة بالنسبة
اليه يحمل الظاهر على الاظهر مع الشرط المتقدم مثل ان يقول اذا حامل زيد فاعطه عينا وان حامل عمرو فاعطه
درهما وكان العين ظاهرة في الذهب وشاملا لاستعمال فيه بكون ذلك جنسا لها وفيا لاستعمال العين فيها وكذا
لو قال مع المثال المتقدم لا ان حامل زيد فاعطه فضة فانه يحمل العين وان كان ظاهرا في الذهب على الفضة
في قوله الثاني فكونه نصا فيكون قرينة على ان المراد منها كان خلاف ظاهرها وذلك لانه مع قرينة تجاذب الكلف
لو لم يقدم الثاني على الاول لم الترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح على الراجح ومن فروع المسئلة حمل الشهر في مسافة اقام
في مكان شهرا متردد امن دون قصد اقامة عشرة ايام حيث يحكم مع ذلك بتبدل حكمه من القصر الى الاتمام فيتم
صلوته وصومه ولو زاد عن الشهر يوما او مقدارا اذا الصلوة [illegible] دليل على الحكم المذكور مع ان نص
ثلثين يوما كذلك [illegible] الدليل الاول على ثلثين يوما وذلك لان الشهر معناه بحسب العرف هو ما بين الهلالين
ولكن كثيرا ما يستعمل في ثلثين يوما وان لم يكن كانت من المطلق من الشهر من كثرة من الشهر الاول وعشرين
من الثاني [illegible] فيكون الشهر على هذا [illegible]
في ثلثين يوما حيث [illegible] سيما في امثال المقام وثلثون يوما فيض في العدد فيعلم منه ان المراد من الشهر
ثلثون يوما وان الحكم منوط عليه دون [illegible] اصل اذا ورد لفظ له معنيان على احدهما يحمل
وعلى الاخر مبين فيحمل على المبين او يحكم بالاجمال قولان وذلك مثل قوله تعالى ان يبتغوا باموالكم محصنين
غير مسافحين فان الاحصان له معنيان احدهما التزويج والاخر العفة والاول مبين والثاني مجمل لانه لا يدري
اي معنى اريد من العفة لو كانت هي المراد فقال بعضهم بالاول لغلبة البيان على الاجمال وهو ضعيف اذ لا
اعتماد بالغلبة اذا لم تنضم اليها القرينة كما فرضت فالحكم بالاجمال هو الحق اذ المتبع في ذلك الفهم العرفي وهو
مفقود اذ لا يدري اي المعنيين اريد فيتوقف اصل لا ريب في ان الخطاب بالمجمل جائز وليس فيه خلاف
الا من لا يعبأ بخلافه واما التكليف بالمجمل بمعنى انه يكلف بشيء مجمل غير معلوم ويريده من المكلف في نفس الامر
على سبيل التخيير ففيه اشكال وخلاف فقال قوم منع وفصل اخرون بجوازه في من يجوز في حقه التقية كالامام
عليه السلام دون من لا يجوز في حقه من الله سبحانه ومن النبي والحق جوازه مطلقا واستدل المفصل على جوازه من الامام
بجواز ان يعني الامام الحكم الواقعي من المكلف لتقية وخوف فيعبر عنه ان فالمكلف يشتبه بمجمل بان اخبار هو دون
تعيين له لذلك السبب عند المكلف وعلى عدم جوازه من الله والنبي فيلزم القبح اذ لا داعي لهما على ذلك لانه

كان

كان الداعي هو التقية وهي مدفوعة في حقهما لانها ناشئة من الخوف وليس فيهما خوف وان كان محذور الفعل فيهما
فتجوز واضح وان كان لاجل بيانه في الزمان المتاخر والمفروض بدمه فانتفع من ذلك ان التكليف بالمجمل غير جائز في حقهما
وفيه ما لا يخفى اذ لو سلم ما ذكر من وجه عدم الجواز لكان مسلما فيما لا يترتب فيه ضد ووجه التخلص من مؤدى الخطاب كان
يقول اوجبت عليك شيئا وشيئا اذبح بقرة معينة من البقرات فان الظاهر خروج مثل هذا التكليف عن الاغلاط
بلا استثناء لانه الاجمال المتضمن عن التكليم واما فيما يمكن فيه التخلص عن مؤداه والمكلف طريق الامتثال والخروج
عن العهدة ولو بمقتضى القواعد العقلية كان يامره بشيء مردد بين اشياء معدودة معينة كان يقول اذبح
واحدا معينا من هذه البقرات العشر فلا نسلم عدم جوازه مثل هذا الخطاب التكليف لوجود المندوحة والتخلص
عنه والاقتال بذبح العشر تقريبا من باب المقدمة او نختار واحدا ويترك المواة على احتمال تصويب المراد بعقله
فيما بعد النحو حصر الدواعي فيما ذكر ممنوع اذ لعله يكون الداعي فيه نحو اخر الا نعلمه ولا يلزم من عدم العلم
بالمصلحة عدم المصلحة في نفس الامر لانا لم نحط بجميع المصالح والمفاسد حتى نحكم بذلك فلعله يكون المصلحة
هو زيادة مشقة المكلف في امتثال المكلف به لزيادة اجره او غير ذلك من المصالح الخفية علينا ثم ان المعلوم
الذي هو هذه المجمل الذاتي اصل هو كالمجمل العرضي في كونه مجملا لاجراء قاعدة البراءة والاشتغال ام لا بل هذا يختص
بالثاني وان محل النزاع في ذات المجمل يختص بالمجمل العرضي ولعل الفصل الاول والمجمل بين المقامين فقول بالبراءة
في العرضي وبالاحتياط في الذاتي وسيجيء تحقيق هذا كله ان شاء الله تعالى ثم ان بين ظاهر القول في المقام بجواز التكليف
بالمجمل وبين ما اتفقوا عليه من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة تناقضا سيجيء بانه يختص دفع التناقض
بينهما في محض بيان المبين اشارة اصل في المبين والبيان المبين بالفتح مشتق من بين بمعنى ظهر
او فصله وفرقه فصار متبينا متفرقا ولازم لها في المعنى قريبين الصحيح انه من عينين كما خواتم فرابان وتباين وتباين كلها لازم
ومتعدية قاله الجوهري والجوهري قال التبيين الدليل والتبيين ايضا الرمز واما البيان فهو مصدر بان يبين بيانا
اذا اتضح وبين ابن الواضح فهو بين وقد يجيء اسم مصدر فقال به الفيومي والجوهري والظاهر ان مراد الاول
وان اطلق كصريح الاخرين انه اسم مصدر لبيان اي التبيان للكلام للمتكلم والكلام للمتكلم وسبب الاطلاق وضع اسم المصدر
هذا يصح ان يكون اسم مصدر لبان اذ لا مصدر له سواه فلا يبعد ان يكون اسم مصدر لبين مع ان الكلام لغيره وزابرن والجوهري
كما غيرها غير ناف لكونه اسم مصدر منه فيجب قبول قول الفيومي لكونه غير معارض بمقدم لكونه مثبتا مع انه في بعض الاحوال
نسخة قول [illegible] ارشد [illegible] بان البيان مصدر لبان [illegible] الفيومي حيث جعله اسم مصدر وعلق وتفصيل حيث جعله اسم مصدر
في التبيان لكن الجوهري زابرن الاول بان بان بالفتح خوبين وبينة وبينة وابنة واستبنته واوضحته وفرقته فبان وبين و
تباين وابان واستبان كلها لازمة بمعنى وقد يتعدى ومراده من قوله كلها الاول [illegible] المصدر [illegible] ان جميعها حتى ابان
لازمة متعدية اذ لو كان [illegible] اخلاف في هذا الحكم لكان اللازم ذكره في الاول المتعدية ايضا فما ذكره [illegible] وعدم

لما يشبهه لمقام قراءة أما فرغ منه صاحب الكشاف ان عرفته عند بان الفعل علامة للزمن ومستقبل وما يكون فسقط منه جنس عن
الضروري والكسبي بان الدلول لما هو من الاخبار ولكن اثبات مقدم مع ابانة او الدلالة فيها في ازدواجه
اصلا دون ظاهر الغير وزاد الرازي من صريح الموضوع في مقام الحصر ذلك لما لا يكفي في تمامه ... وقد يستدل
ابان بعض تصدق قال صنيعه فان بان ... وقال في النهاية ان فاذوزان من البيان بعض الفرقة والجمع
اربعة عرفت ابيها وقال البيان الظهور والفعل واصله الكشف والظهور ومنه
ان من البيان لسحرا ولكنه ... بالمراد البيان في العبارة ... الحقيقة ... عليه في الحجة
للمراد بان قوله ... وقال فيه ... البيان ما يتبين به الشيء في الدلالة ... بانه ... بيان
اسلامه ... في حال ... في الاصطلاح ... عن البيان ... بانه ... بانه ... عن ... بانه ... فيه
... البيان ... بانه ... بانه ... بانه

كانت الزيادة في الفعل المتقدم كان طارئا فيه ثم ذاتي بحسب حوادث واحدة ان كان ورد القول له بيان الحد فيجب حمله
على النسخ وان كان قبله شيء يكشف عن ان البيان في الفعل المتقدم هو المقدم المتعلق عليه والزائد محمول على الاكتساب بعد بقاء عدة المشاكلة
فان كان من خواصه عدم الحد فيجب حمله على ان القول هو البيان والفعل مرتب له او دخيل عليه مما اشتبه به
وجه لا يمكن كونه بيانا مع ان اعتبار كون القول هو البيان اذا كانت الزيادة في الفعل مما تقدم او تأخر فان كان
فيه جهة بين انه لبيان وهو اذا في الحال الحد غير سهل اما اولا فلما عرفت في صدر حيثية كون الفعل المتقدم بيانا واما ثانيا
فلان الجمع بين البيانين لا يخلو من ما ذكره هو كصيغ ما ذكرنا في فعل الزائد مع الاكتساب ايضا واما ثالثا فبان اعتبار كون الفعل المتقدم
بيانا لا يقتضي ابطال القول لانه يجوز ان يكون قرينة على مقدار البيان في الفعل او يجوز ان يكون بيان مقام الضرورة على ما عرفت فان
قلت ان كان الفعل المتقدم بيانا يلزم ان يكون القول متأخرا فيلزم ان يكون هو الناسخ لا هو قلت اولا ان شرط النسخ
المتأخر ليس بناء الحكم على غير مرجوح وثانيا انه يلزم المحذور لو كان ذلك بسبب الوجوب الطارئ في نفس الامر واما مع اعتبار
الوجوب عند القول فلا يكشف عن ان الوجوب كان هو الواقع اولا بعد والثاني مرتب عليه محذور وان كانت الزيادة في
الفعل متأخرة فالقول المتقدم هو البيان والفعل محمول على الاكتساب بعد بقاء عدة الا ان يكون له قرينة بان الحكم في الفعل على
تقدير الوجوب مخصوص مع الاكتساب ايضا وان علم ذلك بنص معتبر كونه من محمل عدة بقاء عدة او كونه من خواصه نظرا الى
مرجوحية النسخ في نفسه مع الشك في تحقيق السابق وجهان ولعل ثانيا اقرب واما ان كان ما تقدم الزيادة
هو القول المتقدم فان قلت طرفا الخبرين اذا قال يجب ثم طاف واحدا فان طاف واحدا فقد قيده منه في مقام الضرورة
فيحمل عليها والا فيكون قرينة على كون المراد في القول المتقدم الاكتساب الا ان يكون بعد بيان الحكم في النسخ واما
على التقدير ثانيا اعني ان كان مرجوحا الى البيانين فان يقول ان كان جاء زيد فاعطه عينا ثم قال ان جاء زيد فاعطه درهما فاذا
جاء زيد فاعطه درهما فالحكم من الرجوع الى المرجحات اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في انه هل يجوز ان يكون البيان
اقوى الدلالة في البيان ام لا على اقوال فقال بعضهم نعم ونسبه الى الاكثر وقال آخر بجوازه مع الاستواء وقالت طائفة بالمنع
والحق التفصيل بان يكون البيان من الظاهر وبين ان يكون بما له ظاهر العام والمطلق فان كان الاول فلا يكون شيئا ذا مرتبة
الدلالة لعدم وقوع التعارض بينه وبين العام وان كان الثاني فان كان الخاص كناية المسار من خاص العام والمطلق فرباب الجمع
وهو ما تقدم ما يصلح حيثية القرينية عرفا وان اردت تفصيلا توضيح ذلك فراجع الى ما قدمناه في باب العام والخاص فلا نعيد
الى الاعادة واما بالنسبة الى السند فالاقوى كفاية ما هو ذا مرتبة الاعتبار وعليه يلزم الاستدراك ولذلك كونه اقوى سندا
ثم البيان اصل النقض الاماتة بين قبيح اهل العدل على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة

بعلم

بالجهل ضعيفا لان ما تأخير وقت الحاجة التكليف بالاطلاق اذ هو في ذلك الوقت كلف بالبيان بالمرجح الغير عام ... مع
... وقت الحاجة التكليف بالمطلق الغير ... في الحقيقة ... وذلك ... في ذلك المقدار في التكليف ... وحيث ... الطريق ... ذلك ... مقدمة ... وان كان ... بعض ... بعض ... وان كان ... بعض ... وان كان ... بعض ... وان كان

الحسن البصري عند دستاد قوله ما يعبد الله الا هنا ونحوه في انصار المرجات وعلى الحسن البصري حيث انه من جملة من اعتقد
فان غيرهم ايضا في عدم جواز عمل بعض اصحابنا الحاجبي عليه بعض الاخبار الواردة في الخبرين ودلالته على صحة جواز تاخير البيان
مع انه حتى نسبة الى غيرهم ايضا وقع فلذلك القاعدة وهي طابقت الخصوص بما ذكرنا فيه الاخبار الخصوص مع صريحة الحقيقة
وكان تخصيصه العلامة اشار اليه تصريح انظر على عموم الاخبار بعضه من حيث دلالتها على عدم وجوب السكوت الى ان عقيب الم
وبذلك تحقق مخالفات تلك القاعدة المذكورة وما ذكرنا من الخبرين المذكورين لكن غير تلك الاخبار عن انا الخصوص
بمقام الحقيقة كما لا يخفى وفيما قاله رحمه الله المذكور في وجوه اما اولا فلان قوله قد تعارضت الخصوص بما يرجع هذه القاعدة فيه ان انما
الحق تمسك على الظاهر ودعوى ان شاء اجتهادا ان سماه اسكتا لا دلالة فيه عليه وما ذكر من مخالفة القاعدة ممنوعة وقد عرفت ان مورد القاعدة
انما هو في تكليف فعلية نعم في الواقعية والظاهرية وما ذكره من الخبر الشريف انما هو في تكليف شيء على من ما علم بحرمة الحلال وشك بالحلية
لم يعلم مانع لفظ الامام الحق فانه عليه يدل يريد به على ان المفروض عليكم سوال عن حكم من موت الحلال وانما انتم فيه في الشبهة
المرتبة الفعلية فيجب ارتفاع الموانع واجتماع الشرائط لحصول سببه والا اسكتا عنه وهذا لا ترتب دلالته فيه على ان الحكم الذي هو في مقام الحجة
وليس فيه مانع الا وجود المكلف اذا اسكتم عنه اسكتا عنه بل انما هو ذلك لما ان ذلك من الحكم الظاهري وما ذكره من قوله تعالى
انا هديناه السبيل من نسب اعانة عدم تعيين الحكم وقد تعين في الحكم بما في تعيين فيه فتعين فيه ان هذا الكلام انما يدل على عدم الفعلية
انه لا تعارض القاعدة المذكورة بين ان تمنع الحقيقة الاخبار ام عدا في الحكم الظاهري وهذا الحكم الظاهري اعتبر منهم الا المكلف
مقام الحقيقة كما اشرنا اليه ولا صحيحة متفقة عليه انه ايضا في الحكم الظاهري في مقام الحقيقة وتاخير بيانه تمنع على الحكيم ودلالة المتفقة
فعلا بالاحكام الواقعية الدليلية حتى لكن مع وجود الحقيقة الزمانية البيان وما ما ثبت فان قوله لو قيل انه مع عدم وجود الحكم
فانه يعلم ذلك لو يكن فيه حرج الا يخفى ودرسوك جاهلة حيث يظن لدى موجود متفقة في صدق الجميع المتفقة عن حقيقة تلك
عدم البيان ليس الا حيث ظاهر قد يكون الحرام انه الاصلية سنة الخصاء في حقيقة المقام ولكن منع ان الحرج لو يقع فيه في كل الحالات
بل عقيدة وبالسلوك نزلك اسكتا لا نزاع الحجر الذي عند ذلك فيه لما عرفت ما شرع ما سابقا وما ظاهر ورد بعد الدقة ظاهر انه ظاهر
العلم بالاحتياط فرضا لانه لو يرى الى الحرج الشديد الذي منع عن الدين يقتضي منعا الا ان الدوران يكون فيه الاحتياط فيه عرفت ابتداء
على علامة العلم رفعا ودوا الحق في مسئلة التكليف بالحرج ذو وجود طريق الاحتياط في الجملة بيان منع فلا يلزم منه تاخير بيان عن وقت الحاجة
واما اجابة فان قوله وتعلق شيئا الحدث لما قوله والظاهر ترتب الحدث صرف وتعقب بحيث فيه ان ذلك حق صرف وهو ايضا بحيث اذ قد
عرفت ان مورد القاعدة انما هو في تكليف الفعلية الحكم في الواقعية والظاهرية فان المتفقة شيئا يكلم علة مع تاخير البيان والقاعدة
الدليل لتمنع الحلال ولو بلغ الخبر وان ظهور تاخير بيان على خلافه لوجب اما تاويله او طرحه وذلك لان جواز تاخير البيان يتخلف
الحال لو كان جائزا للزم منه نفي وجوب البعثة وهو من قاعدة اللطف اذ فائدة البعثة انما هو ايصال الجهال الى ما هو صلاحهم فالتكليف

قاعدة اللطف

قاعدة اللطف وفي المعلوم ان بيان التكاليف انما تجب الا المكلف في حقه تعالى وتجزئة في حقه مع ما يقبح اليه اللطف في حقه تعالى
له الا ما يقبح الصلاة وسواه وهذا جاز تاخير بيانه عن وقت الحاجة بالخبر جاز عدم ارسال الرسل وانما المكلفين مع انه
بالعقل بالضرورة فالمذكور ايضا شامل مع انا لم نجد خبرا يدل على خلاف القاعدة المذكورة اذا الاخبار التي تدل على وجوب نزول الحكم
انما هي منزلة على هذه الخبر له والاخبار التي دلت على عدم وجوبه مطلقا كما هو المتقدم او في خصوص التقية فانما هي قرينة الى
التكاليف الشرعية التي يرتفع عنها المانع فيه ولم يكن في مقام التجوز كخبر عبد الله بن سنان وغيره فالمراد بهم المكلف عليه واما
قال قوله فان الاخبار الدالة على الفتح المطابق للعمل بعد الحقيقة الا قوله فلذلك القاعدة وما طابقت الخصوص بما ذكرنا من الاخبار الحجة له على التقية
مع ان يتمسك القاعدة المذكورة اقتضى وجوب نزول الحكم غير نافع انه قال قد عرفت مع ما ان تلك القاعدة وما طابقتها الخبر
قاعدة تاخير البيان عن وقت الحاجة الخصوص بما ذكر مرفوع بانه ليس عليها تعارض اصلا حتى تخصيص احدهما بالاخر فلا تعارض
مع القاعدة اذا كانت مجمعة بالدليل العقلي كيف يصح ان يكون الدليل العقلي المخصص لها واذا العقل لا يحكم بشيء الا بعد
مقدمة تامة ولم يبين ان حكم العقل بوجوب نزول الحكم ليس على اطلاقه بل هو على تقدير حالة المكلف وسعيه ان قدر حاجته انما هو
فلا ايضا اخر ترتب حاجته اليه عند من الامكان في مقام التقية او غيرها فلا يتعارض الى حيث بينهما فلا يحكم عن ذلك ان الخبر يستلزم
لجواز عدم نزول الحكم انما هو في مقام بيان التكاليف الشرعية او التكليف المكلف عليه اما في غير مقام التكليف
التكليف فلا منافاة بينها الحلد وما ذكرنا يظهر ما في قوله الاولى وما ذكرنا الظاهر انه قصر نظره على خصوص الاخبار المتقدمة وما
ما هو بعض وبالجملة ان مورد القاعدة المذكورة الحق قاعدة جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة انما هو الاحكام الواقعية الدولية
بحيث اذا امر المولى بامر ثم اخر بيانه وقد علم انه سيبين انما لا يحصل فيتحقق من ذلك ان المكلف به بهذا الخطاب من التكليف الحرج
الدولة وهذا انما كحكم بنسبة الامة جميعا في عصر النبي صلى الله عليه وآله وذلك حيث ان القرآن كان نقطع الدولة بالنسبة الامة جميعا
واما في الاحكام الظاهرية كالاحكام الصادرة عنهم عليهم السلام لا يزال التقية في حالها فانه يعلم من ذلك ان ما قاله انما هي حكم
الظاهر من الشارع واما في الاحكام التي تكون في الواقع او ثانية كالاحكام التي تاخير بيانها الدال فالقاعدة المذكورة
في هذه الصورة قد ترتب فقط بالحكم الواقعي لان بعض مقدمة منه تخلف الدوران وذلك لانه اذا اورد عليه مثل تحقيق
رقبة مثلا وشككنا في كونه مقيدا بالايمان ام لا فحكم بعض الاصحاب عدم تقييده به في نقول ان الحكم المذكور انما ورد منهم لو لم
يكن مما علم حكمه ما هو عليه فرض الامر لعينه ولما والزيد فتاخير البيان عن وقت الحاجة فيه فيكم عليه بعينه الاصل الذي ذكرنا
ان عتق رقبة من حكم الله المطلق الامر وهذا القسم هو اغلب موارد الاجوبة التي ذكرنا ولذلك ترى تمسكون في مورد
عنه بتلك الاخبار الشرعية والخبر الذي بالقاعدة المذكورة ويكون مقتضاه ان حكم الله في هذا المورد كذا ان لم يصدر من الخصوص الذي
المذكور ايضا ولكن امر مطلق عندهم والحال ان في الواقع هو القاعدة المذكورة غالبا في جزئيات هذا القسم ولكن بها في اثبات
الحكم الواقعي اشتبه الحق انه المذكور فرض علم ان مورد تحقيق القاعدة المذكورة انما هو الاحكام الواقعية الدولية فتحقيق انه يجوز
التاخير

تأخير البيان عن وقت الحاجة جواز تأخير ما يظهر في بعض صور ما ذكرنا وخلاف ما عليه الوجدان في غيره وحصول الكثير بالظاهر الواضح
البيان ولكن الامر فيما عرفت من بلاغة الحق لا يكفي الا عرف ذلك فيه انه تمسك غيره والامر في الاعلام الا ما ذكرنا
بالتكليف بان جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة مستلزم للتكليف بالمحال وهو ان التكليف بالمحال
المقام اصلا وان لا في بعض الموارد وادعى انها مستلزمة لذلك الا ان مرجع تأخير البيان من الى عن الا نفس تأخير البيان مع
التكليف بشيء في الواقع ولا يلزم التكليف فان من الكفر في التكليف فيه لعدم فائدة فيه فلا يصدر من الحكيم لا ان
تجه في احد التكليف بالمحال اذ ربما يكون التكليف لشرط محاليه فيه اصلا من ربما يصدر من المكلف كثيرا لا ما ذكر
مع عدم التكليف بذلك وذلك لان مجرد عدم العلم بالامور به يعين ولقد لا يجعله مما لا يطاق عليه اذ الاتيان به مع
ممكن وتوجب الاطلاق وان كان في قيد العبادات فانه يكفي في التكليف لزمانه حصوله وانتهاء بتركه في ما مر من
فعلم ان تأخير البيان شرط في عرض تأخير التكليف بما لا يطاق وهذا نظيره وقع في السيد الامام بن زهرة في باب الزكاة
الا عليه من تمسك فيها بالتكليف بما لا يطاق فانه ايضا كذلك وغيره لعله اذ من تمسك بالتكليف بالمحال في تأخير البيان
عليه بيان لا التكليف بالاطلاق وان اجتمعا في بعض الموارد في محل واحد فهو غير مجيد وعلى التنبيه هذا على امور
الاول انه لا فرق في ما ذكرنا في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة بين الامر بالعبادات الموجودة والمؤقتة وغيرها
لا لما تمسك به والاحد لان ما ذكرناه من الاطلاق ورجع الخطاب الى بيان موجود فيها ولا يكون فيه تكليف
بالاطلاق في المكلف عليه حتى يقال بعدم جوازها فانه الاشتراك وبين عليه بالاطلاق
فتمسكها التكليف ولا يجوز لكن اورد عليه السيد عبد الدين بانه وان سلمنا انها غير متضمنة للتكليف الا ان مرجع الفهم
ليس الا التكليف بالاطلاق حتى يقال بعدم الفهم فيها من الفعل تأخير البيان ولا شبهة في ان هذا الخطاب موجود فيها لا لزم
ملاحظة في القول بتعدد الحكم الثاني انه لا فرق فيما ذكرنا بين كون الواجب موسعا وبين كونه مضيقا لان
بشرط الشارع كان متعلق بمصلحة في الوقت فلا فرق من جواز بيان الاجزاء في الوقت بجواز بيان الاجزاء
الوقت المعين فيما ذكر الا الاخيرة فان الخطاب المطلق ولم يبين المراد فيه من الوقت فيكون التكليف لا لان تلك التكليف
وحقا بعد بيان ولما عرفت فهو في التكليف بالصلاة رسمي فانه لا فائدة في هذا الخطاب اذ لا لان الغرض من
الوقت لعدم بيانه في اول الامر فان بيانه جواز المكلف وعدم بيانه له حال غير الغرض لما ظاهر وفي ما ظهر
ضعف ما فصل بعضهم بين الموسع والمضيق وقال بعدم الجواز في الثاني دون الاول لاستلزام التكليف بالاطلاق دون
الاول فانه لا يستلزم تأخيره الا ان يعصي وقت ذلك الثالث انه لا فرق ايضا فيما ذكرنا بين كون
الواجب كفائيا او عينيا خلافا لبعضهم حيث جوز تأخير بيان الواجب في حق بعض دون البعض
مع توجيه البعض الاخر فيه الكفائية وقيام ذلك البعض بالتكليف الخطاب ايضا لحصول الغرض في الخطاب ولكن الحق عدم

لا يظهر

جواز ذلك ايضا لان مناط عدم الجواز وهو تأخير البيان موجود في المقام ايضا وليس الفرق بين الكفائي والعيني
نظر ذلك البعض حتى يقال بعدم وجوده وما فرق فيها في هذه الجهة الرابع انه لا فرق في تأخير البيان بين كون
الشبهة حكمية او موضوعية لما ان الامر بالعلم ولم يكن هنا الشرائط والاقرار وجوب عدم الفرق بين الشبهة
الحكمية والموضوعية قال بعدم القبح في الشبهة الموضوعية لوجود طريق الاحتياط هو الاقرار في ان الاحتياط بيان عقلي ولذا
قال انه لا فرق في ذلك في المقام بانه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لكن البيان لجميع ما يكلف فيه الاحتياط من موارد
الشبهة الموضوعية لعدم احتياجه اليه والاصل ان عدم الحاجة في قولهم تأخير البيان عن وقت الحاجة بالنسبة الى البيان
الصادر من الشارع والا فلا يجوز ذلك في اول المسئلة لان طريق الاحتياط بيان لا يخفى على الحكم
كلية في تأخير البيان عن وقت الحاجة واما تأخير البيان عن وقت الخطاب فلا شك في جوازه لان المسئلة
اما عقلية او نقلية فان كانت الاولى فلا مانع من العقل بعدم التأخير عن وقت الخطاب ولا يمتنع عقله وعن
مصلحة لا فيه يكون لاجلها التأخير كعزم المكلف في نفسه على العمل في الوقت الى قوله ان الامر بالعمل
عليه مضافا الى القاعدة التي جعلها الشيخ الرئيس بانه اذا اشتغلت الذمة بشيء واشتغلت عنه فيه الاشتغال
حتى يعلم الخلاص عنه وان كانت النقلية فانا نعلم بالوجدان ان العرف يحكمون بجواز تأخير
بيانه عن وقت الخطاب في مجال ريب الكلام وان ذهب بعضهم الى عدم جواز تأخير عن وقت الخطاب
واستدل على ذلك بوجوه الاول ان تأخير بيان المجمل جائز خطاب العربي بالعربي والجواب منع
الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يعلم في الاخير شيئا بخلاف المخاطب المجمل فانه يعلم ان المراد
معلوم لانه ضيع ويصير بالعزم على الفعل والترك الثاني ان الاستلزام الاغراء بالجهل فانه يعلم الخطاب بلفظ
له حقيقة والمراد به خلافه فيكون المخاطب قرينة على المراد وبدون ذلك لا يعلم غير المراد لان الاصل في الخطاب
عليه هو الحقيقة والجواب منع الاغراء بالجهل في المقام فانه يعلم حيث يعتقد استعمال المجرد وانتفاء
قبل وقت الحاجة من وقت عن تأخير عطف وقرينة عدمه والفهم اذ القبح اذا كان مستندا الى الاغراء
بالجهل الواقع والمفروض عدم استلزامه ذلك الثالث ان الخطاب في المقام لا يكون مستعملا في المعنى
المتحقق لذي المعنى الظاهر اما الاول فهو مفروض العدم واما الثاني فهو غير صحيح لان المجاز لا يحتاج الى القرينة
بالقرينة التي تكون صحيحة للمراد والمفروض تأخيرها والجواب منع استلزامه ذلك من وجوب العلم عند
الحاجة وعدم الاقتصار الخطاب ولا يلزم مقارنة اللفظ عند صدوره من المتكلم مضافا الى ان قرائن
مفروض العدم لا يتم في المتشابهات كما لا يخفى في ايام الكلام في المجمل وبين جانب المقام الحكم في الصفة
ولكنه فرق بين الفاعلين

وقد تنسب عدم جواز تأخير ما ذكرنا في الخصوص
الاظهار الاسرار بين بعضهم بالاطلاق في تأخير
تأخير البيان عن وقت الحاجة

في الفصل الثاني

اصل قال الله عز وجل في محكم كتابه لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة اعلم ان اس علم الاصول وقبته هو
الكلام في احوال الادلة الاربعة اعني السنة والكتاب والاجماع ودليل العقل والكلام في كل واحد من الثلثة الاخيرة
باثبات ما يراد اثباته قلا واما الاول اي السنة فهي قسمان قولية وفعلية والكلام في القسم الاول يأتي في فصله ايضا
اقسام والكلام الان في القسم الثاني منها اعني السنة الفعلية والمراد بالمعنى الاعم اي ما يشمل الفعل الاختياري
العادي وهو الترك والفعل الذي ثبت عليه تقريره م فان هذه الثلثة مع قوله م تسمى سنة والقول الحاكي لها
تسمى خبرا وحديثا والفعل فيها قول المتابعين والاصح المحرم من رجعه لاجتماعهما في حكاية المعصوم قول المعصوم
اقرا وفعلا او تقريره كان يقول الامام قال النبي صلى الله عليه وآله كذا او افعل الصادق عليه السلام كذا اذا علم صدوره عنه او اقر بحجية شيء
ايضا بانه لم يكن لاجل تقيه ونحوها من الموانع والحوالق بل كان صدوره لاجل بيان الحكم الواقعي فلا كلام في كونه حجة
كقوله بل لا خلاف فيه اصلا بل الكل حجة عليه كما انكار حجية قوله يخرج المنكر من الايمان او الاسلام عبدا لا
عقاد بصحته عصمة الله من مرويات الهوى وبنا على اتباع سنة الرسول والدرنا بيع الهدى واما الكلام
بين العلماء واقع في صغريات المسئلة فانه ذاتي مقام يعلم ذلك حتى يحكم بكونه حجة وفي المقام لا يعلم واذا اجرى الكلام
لاجلها فنقول قد اشرنا وصحة خطاب المشافهة ان الفعل الصادر من المعصوم على ثلثة اقسام اما ان يعلم اختصاص الفعل
لديلهم نحو وجوب صلوة الليل الواقع من النبي على طريق الوجوب وعليه نكاح التسع واما ان يعلم اشتراكه بينه
في الفعل المذكور كالصلوة والصوم وحج غيرها واما ان لا يعلم هل الاختصاص ولا الاشتراك فالكلام الاول اي
واما في الاخيرين فان كان الفعل الواقع منه من المباحات فلا تامل في ثبوت اشتراكنا معه فيه لانه على وفق الاصل
الثابت من عمومات الكتاب والسنة اعم مما ورد في مقام اثبات الاباحة الواقعية مثل قوله تعالى واحل لكم الطيبات
خلق لكم ما في الارض جميعا قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير
او مما ورد في مقام الاباحة الظاهرية مثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه
الناس في سعة ما لم يعلموا وغيرها واما ان كان من غير المباحات كان فعل شيئا واجبا او مستحبا او ترك شيئا واجبا
او مكروها او لم نعلم ان حكم هذا الشيء هل هو ثابت في حقنا ايضا فنقول اوفعه كذا لم نعلم لا بل هو من خصائصه
وفي ذلك نقول ان مقتضى الاصل الاول هو عدم المشاركة لان ثبوت الحكم الثابت عليه في حقنا انما
يحتاج الى الدليل عليه والاصل عدمه فان قلت ان ادعاء كون الحكم في ذلك الموضع خلاف الاصل انما يناسب مذهب
العامة الذين لما تقرر من مذهبهم خلو الوقائع من الاحكام الواقعية واما على مذهب الامامية شيد الله اركانهم فلا
لما ثبت عندهم ان لكل واقعة حكما معينا عند الله في نفس الامر حتى ارش الخدش فاذا ثبت ذلك ثبت انه كلما صدر من
من المعصوم لا بد من الحكم باشتراكنا معه في ذلك الحكم اذ لو كان ما ثبت في حقنا غير الحكم المذكور لاقتضى تعدد
الجعل والاصل عدمه قلت اولا ان الاصل المذكور معارض بمثله لان اشتراكنا معه في الحكم المذكور ايضا يقتضي تعدد

الجعل

الجعل اقلا تعادت الاصل بين ان يقول بعد هذا الشيء واجب على النبي ومستحب لكم او يقول فعله واجب عليكم لان ايجاب
الشيء لكل واحد من المكلفين يعني انشاء طلبين غير انشاء الامر وليس المدار على اللفظ حتى يكون الاول جعلا واحدا وعلى
الثاني جعلا واحدا بل الالفاظ انما هي كواشف عن الواقع ومن البين ان انشاء الوجوب لا يتم الا بعد جعله ثبوته في حق المكلف
وكونه حتما لازما للموضوع بعينه نحو وجوب فعل كل مكلف لا يفيد من ايجاب انشاء مستقل دون الانشاء المتعلق بفعل المكلف
الامر فكان الاصل عدم جعل حكم مخالف لحكمه في حق سائر المكلفين كما ان الاصل عدم جعل حكم مثل حكمه في حقهم ايضا فيتعارضان
ويتساقطان فلا ترجيح لاحدهما على الاخر وثانيا ان ما ذكر لا يتم فيما احتمل الاباحة كما في غير العبادات فان حكم الاباحة كما
تقتضي الاصل في ذاتها اعني شيئا من غير العبادات على قصد الوجوب والاستحباب فيصعب احتمال كون هذا الشيء مباحا في حقنا
مع القول باشتراكنا معه في الحكم يقتضي اما عدم تعدد الجعل لان جعل الاباحة كان ثابتا معنى الاولة فلا يخرج عن مقتضاها
الا بقرائن الدليل والذي ثبت من ذلك هو ثبوت خلافه في حق النبي فيكون زائدا تخصيصا في عمومات الاباحة تخصيصا
بالنسبة الينا ايضا يتعارض الدليل الموجب لا يكفي فيه اصالة عدم تعدد الجعل لعدم معارضته الاصل مع الدليل كما لا يخفى فظهر
ان الاصل المذكور بلا اعتبار به في المقام لانه من الاصول المثبتة لان ثبوت الحكم الموافق من الواجبات العقلية او النقلية
لاصالة عدم ثبوت الحكم المخالف فلا يصح في ذلك في ثبوت الحكم الموافق وليس المهم اثبات عدم ثبوت الحكم المخالف حتى ينفع
الاصل المذكور في اثبات ثبوت الحكم الموافق فيه وحكم لاجله بعدم ثبوته بل المقصود نفي ثبوت الحكم الموافق او عدم ثبوته والاصل
المذكور غير نافع فيه فلا يصح اجراء مقتضى الاصل الا بما هو الاختصاص وعدم المشاركة بمعنى انه لا يقتضي نفس ثبوت الحكم بعضه
ثبوته في حق غيره من المكلفين ايضا بل لا بد من دليل اخر يضم هذا الاصل اليه من الوجوه لا مقتضى الاصول فالمقام من اقتضاء
يستصحب تحقق باصالة الصورة فان الحكم الثابت له اما ان يكون الزامي او غير الزامي كالوجوب والحرمة او غير
الزامي كالندب والكراهة والاباحة وعلى التقديرين اما ان يكون موضوع الحكم كالعبادات او من غيرها فان كان الحكم
الثابت في العبادة في حقه الوجوب او الحرمة يحتمل في حقنا ايضا الوجوب والحرمة فيكون الامر في حقنا دائرا بين الوجوب والحرمة
لفاقد غير الجنس على قول وغلبة جانب الحرمة على قول اخر ونفع اليد فيها والرجوع الى الدليل الاصلية على قول الذي لا يخلو
رسالة عن الاخير فيه في الجملة وان احتمل في حقنا مع ذلك الندب والكراهة فيدور الامر بين الوجوب والندب
او الوجوب والكراهة او الوجوب والحرمة والندب والكراهة او الحرمة مع واحد منهما او بين الامور الاربعة فعلى جميع تقدير الصور يتحقق
الالزامي بالاصل لاصالة البراءة من الشغل الزائدة حكم بان ما ثبت حكم مثله او خيره في حقنا بدليل واما في
الصورة الاخيرة اعني عدم دوران الامر بين الاربعة حيث يحتمل الوجوب والحرمة بالاصل ويبقى الامر دائرا بين الندب والكراهة
دون الامر بينهما ابتداء على ذلك مثل دوران الامر بين الوجوب والحرمة وقد يأتي تحقيقه ثم ان كان موضوع الحكم
لغير العبادة فان كان الاباحة فالاصل اشتراكنا معه فيها ما دمت وان كان غيرها من الوجوب والحرمة وغيرهما
والكراهة احتمل في حقنا معه الاباحة فيه ايضا لم يتحقق من حيث مقتضى الاصل ومقتضى الاصول
فكما مر ولكن هذا الدفع كوكاه في كون الاصل عدم الاشتراك هو مقتضى الاصل الاول وقد تحقق مقتضاه بالاصل
الدالة على اشتراكنا معه في الاحكام الثابتة له والذي يدل على ثبوت تلك القاعدة اعني قاعدة اشتراكنا معه في الاحكام

وجوه الاول الاجماع بكلا شقيه المحصل والمنقول في كلمات العلماء حاصل بانه اذا ثبت حكم في حق النبي وكان غيره من
المكلفين مشتركا معه في العنوان الذي ثبت عليه الحكم فيه كان ذلك الحكم ثابتا في حقه ايضا بحيث يوجد من تحت هذه القاعدة
حكم فيخرج فرد الدليل والا فيحكم بالاشتراك الثاني السيرة فان السيرة القطعية والاستقراء التام حاصل في
بالنسبة الى جميع الملل قديما وحديثا الشريعة خصوصا بان ديس كل ملة حكم حكم بسائر اهل تلك الملة في جميع الاحكام الثابتة
له بحيث لو قال احد بانه قد اختص بها من ليس تلك الملة دون غيره من المتدينين بهذا الدين ويقتضي بذلك لم يلتفت
اليه بالدليل وان قام البرهان على ادعاه والا لم يقبلوه منه وحكموا في ذلك بالاشتراك لاجل ما ثبت عندهم من ان الكفر
من المسلمين بهذا الملة والاتباع لهذا المذهب الثالث الايات والاخبار الدالة على المطلوب كاية الناسخ
وقوله حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة والخبر المتضمن بان حكم الاولين والاخرين
وقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وغير ذلك من الاخبار التي ادعى جمع منهم حصول التواتر فيها ولكن التواتر قابل
المنع وتصور بعضها من الدلالة على المطلوب في غير محل ثم انك قد تنبهت مما اشرنا اليه بان حكم الاشتراك انما هو
ثابت في صورة اتحاد ما معه في العنوان فيهما ثبت بعموم اما ان يعلم اتحاد ما معه في العنوان الذي ثبت عليه
الحكم فيه كالسفر والحضر بالنسبة الى القصر والاتمام في الصلوة والصوم والمرض والصحة وغيرهما من افراد من
يتعلق بهما الحكم واما ان يعلم عدم الاتحاد فيه كانه صلى مسافرا حاضرا وصحيحا حاضرا او انه صام صحيحا
ومريضا فلا اشكال في هذين الصورتين في اشتراكنا معه في الاولى وعدمه في الثانية واما ان لا يعلم
ذلك لا الاتحاد ولا عدمه كما انه شرب دواء لا نعلم انه هل هو مباح او مضر في حال المرض او صلى او صام
صلى ولم يلتفظ في القراءة بسم الله الرحمن الرحيم فما دريا انه هل صلى كذلك تقية ام لا بل كان تركها جائزا
في الواقع او انه ترك السورة فانا نعلم انه لاجل عروض حاجة وللاحتمال انه لا بل كانت جائزة الترك وغيرها
او انه صلى ركعتين في مسجد الكوفة مثلا وشككنا ان في كونها في المسجد دخل فيها ام يجوز فعلها في اي موضع
كان او انه صلى ركعتين نظرا عمدا كان مسافرا فانا نعلم انه صلى ركعتين عمدا ان قصد الاتمام عشرة ايام
ام لا بل يجوز فعلها للمسافر او انه حرام على المقتول لحوم الكلب والسنور على الوجه المعروف لحومها من ماهيات الاقسام
الطبيعية وكذا تقريبه في شيء لا يفيده ويتم وله في تحصيل فشككنا عنه انه هل لذلك خصوصية مشرعية
لم يصدر عنه على سبيل الاتفاق ومقتضى الحالة فنفي تلك الصور وامثالها فهل يحكم باشتراكنا معه في الحكم
من جهة الحكم باتحاد العنوان ام لا يحكم بعدم الاشتراك فالتحقيق ان يقال ان كان هناك الاقسام
ما يرجع اليه الشك او ربما لا نرى ان يكون الشك في اصل تحقق العنوان وعدمه اوفى كما انه صلى ركعتين فلم يعلم
انه صلى في مسجد الكوفة ام في غيره او نعلم ان في الان تام لا او في مدخلية العنوان الموجود كما انه صلى في المسجد ركعتين
او متكتفا او من غير سورة معهم فلم نعلم ان المسجد هل يكون مدخل في ذلك ام لا وعلى التقديرين اما ان
يكون الحالة السابقة معلومة ام لا فان كانت الحالة السابقة معلومة كالسفر وعدم التقية واما ان تكون
لاجل الغرض الواقعي ونحوها فيحكم ح بمقتضى الاصل ببقاء الحالة السابقة وعدم وقوع ما له مدخل في ما ذكر من
او عدم الكتابة

او على متكتفا في مقام التقية سواء علم ان الاصل في الاول في وجوده ام اختلفا

مشتركون م

او عدم دخليته فيه فيحكم باشتراكنا معه في الفعل المذكور وجواز فعله علينا ايضا وهذا الاصل وان كان مختلفا
الا انه لا تامل هنا في اعتباره لان منشاه اعتبار العقلاء دون الادلة لا تنقض حتى يتامل فيه وان لم يكن الحالة
السابقة معلومة او لم تكن الفعل حالة سابقة فان علم وجود العنوان كالصلوة في المسجد فلا يجوز فعلها الا
مع احراز ذلك العنوان اعني كون الصلوة في المسجد مثلا وان فلا يجوز فعلها في خارجها لعدم العلم بشرعيتها
كذلك وان لم يعلم وجوده اصلا علم مثلا في عدم دخليته على فرض وجوده ايضا فلا يجوز فعلها اصلا الا بعد العلم بتعميمه
وتخصيصه وبالجملة الحكم في هذين الصورتين بعدم الاشتراك الا بعد احراز العنوان وتحققه وفيهما امور يجب التعرض لها الاول
انه اذا فعل النبي صلى الله عليه وآله وعلم عدم كونه في مقام بيان المجمل فشرع تابع له وعلم عدم كونه مع خواص غير كصلوة الليل وصوم الوصال
وكذا العلم وجه وقوع الفعل من الوجوب والندب والاباحة والكراهة على قول ضعيف وعلم اتحاد ما معه في العنوان الذي
وقع فيه الفعل حكم باشتراكنا معه فيه لقضية ادلة المشاركة فيه بالفعل على الوجه الذي صدر منه واجبا فواجبا وان صدر ندبا
فندبا وان صدر اباحة فاباحة كما هو مقتضى دليل التاسي اعني لانه عبارة عن الاتيان بفعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله
ما قاله المحقق في المعارج وغيره فتوهم انه مقتضى لوجوب التاسي مع باطل بداهة اذ لا يعقل وجوب التاسي في المندوب المباح
مع ان دليل التاسي كما استفاد منه الوجوب بل انما هو مثبت للحسن فيه وعلى هذا فهل يدل ذلك على حسن التاسي في الفعل المنبي كما هو
المستفاد من قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة على حسن الفعل المتابع واستحبابه وعلى زيادة الرجحان في الوجوب
اذا فعلت بقصد التاسي للنبي والمشابهة له في الفعل ام لا التحقيق ان يقال انه يوجب ذلك الامر الواجب والمندوب
تامل من جهة منافاة اتيان الفعل لاجل انه فعله بقصد التقرب المعتبر فيه فانه فانه يجب اخلاص العبادة واتيانه بقصد
انه امر به فلا يتحقق اجتماع هذا مع قصد اتيانه لاجل انه فعله على تامل اذ لا يمنع كون الفعل مستحبا حينئذ وهذا ليس من قبيل
الجهر بالتكبير والقراءة لاسماع المأمومين او غرض شرعي اخر لان قصد التقرب في ذات الفعل لا يتاتى بغرض صفة له بقصد
بها حصول غرض شرعي اخر مع ان اسماع المأمومين حسن في نفسه ومن جملة ما يتقرب به الى الله فلا مانع من اجتماع
جهتي التقرب في الفعل احديهما من جهة ذاته والاخرى من جهة وصفه بخلاف ما نحن فيه فان الغايتين كلتاهما
في ذات الفعل فلا يقع الفعل من حيث الذات لاجل انه فعل النبي صلى الله عليه وآله تحقق قصد التقرب به لاجل ان الله امر به ولكن
يمكن ان يقال ان الاخبار تبين في المناسب المندوب بعينه كما انه كانا ان قصد ايقاع الفعل لاجل ان النبي فعله ان كان
ما يصح ان يتقرب به الى الله تعالى فلا ينافي في قصد التقرب اما في ذات الفعل لانه يجتمع فيه جهتا التقرب فيأتي به لاجل
التقرب فانه يمكن ان له طريقين احدهما من جهة نفس الفعل وثانيهما من جهة مشابهته لفعل النبي التي هي محبوبة عند الله
جملة ما يتقرب به اليه فلا محذور وان كان مما لا يصح ان يتقرب به فلا وجه لا يراد الاشكال في المباح ايضا فالاولى ان يقال
بعدم المنافاة لما عرفت والتقرب في ذات الفعل ووصفه كما في الجهر بالتكبير بعيد لا سيما في امثال ما ذكر
الجهر من الاوصاف اللازمة مع انه لو قصد الرياء به لبطل فعله ان لم يدخل في ذاته ومع ذلك حكم بالصحة في الجهر به لغرض
شرعي وهذا مثل الاكل من طريق التقرب والجهر باعزه مثالي المطلوب في الصلوة على تبيين حصل فلا منافاة مع ان يجب

لكم مقتل بحسن التاسي للنبي وما ورد من تاسي امير المؤمنين به في جميع الافعال

او لو صدر منها اما في ذاته او من دار فاية التقرب اليه لمنافاته الاخلاص المعتبر فيه م

اقول م

كما يقال بعدم ايقاع م

صلى الصلوة البيانية وظاهره انه تصريح بما تعلم المكلفين وكذا في تبيح البيان فكذا في الوضوء والبيان لا يمر الوضوء بيان عمله
وبيانه بيان مرجع الغاية بين المكروه بما تعلم صحيحا ذكرنا هو الا ما مات الفعل دون امر خارج ومع ذلك يقع مجمعة
قال الاصحاب منهم على سبيل الجزم مضافا الى ما تمسكوا به من ادلة التاسي في الفعل الذي علم وجهه من الوجوب والندب
مع انهم صرحوا بان التاسي عبارة عن الاتيان بالفعل اتيانه على الوجه الذي فعله لا على انه فعله فلو كان مقتضيا للاباحة
منافيا لاصل المقتضي في الفعل الواجب والمندوب لما كان التقيد بدليل التاسي بينا وجيا على ظاهر الدرس من على
عليه لم من تاسيه المبني في جميع الافعال يدل على ما ذكرنا اذ لا تفصيل في التاسي في المباحات كالتفصيل الحاصل فيه
بين الواجبات والمندوبات والمباحات فيتبعه وقد ذكر التاسي لمرة الواجبات والمندوبات فعلوان التاسي فيها
ايضا حسن كالمباحات ايضا فلا وجه لاختصاصه بها ودونها الامر المشار في الصورة بحالها ولكن لم يعلم وجه الفعل
من الوجوب والندب والاباحة فقد اختلفوا فيه على اقوال الاول كونه للوجوب والثاني كونه للاستحباب والثالث كونه
للاباحة والرابع التوقف وقبل الخوض في المطلب لا بد من تقرير محل النزاع فنقول انه يقع تصور محل النزاع بالنظر
الى الظاهر كما تم على صورتين الاولى ان يكون الموجب في الحكم الظاهري بين ان الفعل محكوم في مقام الظاهر
ولاجل سد باب العلم اليه باحد الوجوه المذكورة كما يدل على ذلك استدلالهم بالاحتياط فان مجرى دليله ما هو في
الاحكام الظاهرية دون الواقعية الثانية ان تراعم في الحكم الواقعي وهذا ايضا على قسمين احدهما ان يكون
تراعم على هذا في تشخيص حكم نفس التاسي والاتباع المبني بحسب الواقع كما هو ظاهر من اتحاد وجوب الاتباع
وعدمه في العنوان مع تنكيم بادلة التاسي والمتبعية كما يظهر من الفاضل القمي وثانيهما ان يكون تراعم في تحقيق
الحكم الواقعي ذات الفعل المعنون بكونه مجهولا عندنا من حيث الوجوه الفعلية ان كان معنونا بما ذكر بحيث ان عنوان غير
الاحكام المذكورة بحسب الواقع ويكون موضوعا الحكم الواقعي في حقنا والحق ان تراعم في هذه الصورة الاخيرة دون الاولى
اما كون تراعم في الاخيرة فظاهر عند ونهم حيث عقدوها في الفعل الذي لم يعلم جهة من الوجوب والندب وغيرهما كما هو
ظاهر المعتدي في الشرح والمحقق في المعارج قال المعتدي في شرح المعتمد واما ما سواه اي ما لا يعرف امر بيان اي الفعل
الذي لا يعرف انه بيان فان علمت حقيقته من الوجوب والندب والاباحة فامته مثله في ذلك وقيل يحرم كما لم يعلم جهته
ها هو ذكر جهة حكمه فقول وان لم يعلم جهته بالنسبة اليه فيما النسبة الى الامر فيه اربعة مذاهب وهذا كما ترى ظاهر في ان
مرادهم بيان حكم الواقعي لنفس الفعل من دون تعرض للتاسي سيما على طريقة بعضهم من كون ما لم يعلم جهته كالمعلوم في الحكم
اذ ظاهر ان لا يهم في مشاركة الامة معه فيما لم يعلم جهته انما هو من حيث الحكم الواقعي فكذا فيما نحن فيه مضافا الى ما يظهر من بعض
استدلالاتهم كرجوع الصحابة الى عائشة في غسل النجاسة بالمخاط والبزاق وقبلهما فان الظاهر انهم كانوا يأتون
ذلك لبيان الحكم الواقعي واعادة له وكذا استدلالهم باجماع الصحابة وتعظيم النبي وبان فعله كقوله وبان الاطاعة فان
هذه وغيرها دالة على مرادهم ما ذكرنا ظهور كونها في مقام بيان الواقع واما عدم كون تراعم في الصورتين الاخيرتين
فظاهر مما حققنا ونزيد عليه بانه يبعد مع ذلك كله ان يكون تراعم في الحكم الظاهري وان كان ظاهر الاستدلال

وان كان بعض في الواقع وجيا او مندوبا او مباحا ع

الاحتياط

الاحتياط بتحقق ذلك الا ان رفع اليد عن مقتضى الدليل الواحد وصرف النظر عنه اولى من صرف النظر عن جميع تلك الادلة
والشواهد مع ان كون تراعم في مقام بيان حكم نفس التاسي بعيد في الغاية بل غير صحيح لانه ان تصرف منه في مات الفعل
بان يكون الفعل في الواقع محكوما بالوجوب ونحوه فذلك مرجع الى ما ذكرنا وان ابقى الفعل في حكمه الواقعي من الندب او
الاباحة كما هو المحتمل ومع ذلك يحكم بوجوب التاسي ونحوه فهذا غير معقول اذ لا يعقل وجوب التاسي في الفعل الذي
مثلا ولا معنى له وان فرض مع ذلك كون الفعل ايضا واجبا فرارا منه ان يكون الفعل في الواقع مباحا في الواقع وجيا
في حقنا وبطلانه ظاهر فوجه عليه من عرف الادلة الدالة عليه عرفا ظاهرا وحمله على صدوره من المستدل على طريق الفعل
كما انه لا وجه للاستدلال بهذا الدليل الاحتياط مع التقيد بالتاسي وبحر بينهما في المقام كما فعله الفاضل القمي مع انه لا وجه
لعقد العنوان في وجوب الاتباع وعدمه في المقام كما فعله وبالجملة اذا علم ان محل النزاع في مقام الحكم الواقعي لنفس الفعل فان
حكم ثبت في حقنا بمقتضى الدليل من الوجوب او الندب او الاباحة يحكم بان هذا الحكم منه كان ثابتا في حق النبي ايضا
فيتبعه لدليل المتاسي كما ذكرنا فان كل حكم ثبت في حقنا ثبت في حقه ايضا بالقاعدة المذكورة الا ما اقرر الدليل الخاص
فيستكشف من ذلك ان الشارع في اول الامر من جهة وجه الفعل واتردد في كونه واجبا او مندوبا او مباحا كما
شكا بدويا وتردد الظاهر بالتدريج بعد التامل في مقتضى الدليل المتامل جيدا اذا عرفت هذا فاعلم انه ذهب الفقهاء
بعض الاصوليين الى الوجوب واستدلوا عليه بوجوه كثيرة بعضها غير دال على المطلوب وبعضها دلالة ولكن يجب
صرفه عن ظاهره اما القسم الاول فمنه قوله عز وجل فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم وجه الدلالة ان الامر فيه مشعر بكونه لمعنى من القول والفعل ومشترك بينهما اشتراكا لفظيا لثبوت استعماله
في كل واحد منهما اعني القول فقط واعني الفعل فلكونه تعم والامر فرض من شيء اي فعله على ما فسروه به واذا كان لفظ
مستعملا في معنيين فلا مناسبة بينهما في المقام او يكون ولكن لم تعلم فذلك اي كونه مشتركا لفظيا ايضا كالترديد
فعلى هذا يتوهم كونه حقيقة في القول ومجازا في الفعل ضعيف فاذا ثبت ذلك فاما ان يحكم بكونه مرادا في الترديد
اعنيه ظاهرا في جميع المعاني كما ذهب اليه الشافعي او يحكم بالاجمال ومقتضاه الاحتياط وترك المخالفة امره مطلقا صحيحة نظرا
الى ما قررنا سابقا في التكليف بالمجمل بانه اذا كانت متعددة يجب الاحتياط في جميع محتملاته والجواب بان الامر وان كان
حقيقة في المعنيين بالطريق المذكور الا انه لا دليل على كونه ظاهرا في القول فيحمل عليه لما اشرنا اليه في باب المطلق والمقيد
من ان اللفظ المشترك اذا كان ظاهرا في احد معانيه يجب الحمل عليه وثانيا ان هذه الاية انما وردت في الاوامر التي
ثبت كونها للوجوب من الخارج فتدل على وجوب امتثال ما ثبت كونه مرادا والا على الوجوب وترك مخالفته لا ما كان المراد
او الاباحة اذ لا معنى لوجوب الحذر عن الاوامر الدالة عليها فلو اريد اثبات كونها دالة على الوجوب بهذه الاية فهو
وثالثا ان ما ذكرنا انما يتم لو كان الضمير في امره راجعا الى النبي واما لو كان راجعا الى الله تعالى كما هو المحتمل فلا لاستحالة
فعل في الله فلا يكون دالا على حكم شرعي والمشار في هذا القسم قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وجه
الدلالة ان الامر حقيقة في الوجوب والاطاعة بمعنى المتابعة وهي جعل الفعل على طبق قول الغير وفعله محبة والحكم
عنه وكما ان امر الاطاعة ارشادي فامر الاوامر الواردة فيدل على حسن الاطاعة لدلالة الاوامر كل على حسبه

وان كان يرشد اليه تكم بدليل الاستحباب والمتبعية ونحوها ع

انه فلا هدد مخالفة الامر باصابة العذاب فيكون مخالفة الامر باسباب والعصيان فرع الوجوب ع

كانت واجبة على طريق الوجوب وان كانت مندوبة على طريق الندب فلا يدل ذلك على وجوب الاطاعة اصلا وان قلنا
بان امر الصبي اذا دل على الوجوب فلا يدل على عطف بكم ايضا اذ غاية ما يدل هو وجوب الاطاعة في مقام يجب الاطاعة
فيه دون ما كان غير واجب فظاهر ان كل ذلك هو الاوامر التي يثبت كونها للوجوب من الخارج واما ما كان مجردا
او الاباحة او كان مرددا بينهما فلا معنى لوجوب الاطاعة فيه كما عرفت في الآية السابقة وثانيا مع كون الاطاعة
بمعنى المتابعة لانه لم يثبت ذلك الثابت في قوله عز وجل وما آتاكم الرسول فخذوه وعبارة الدلالة ان طاعة الرسول
فقد اتاه عينا اخذه لان الامر للوجوب واجيب بان المراد بما آتاكم ما امركم اي الامر الخ وهو السابق المهم
حيث قد يقول وما نهاكم لتجارب عن النظم وهو الذي بالفصاحة او احتمالا في القرآن مضافا الى ان
وجوب الاخذ بما آتانا لا يتم الا بما علم وجوبه من الخارج اذ لا معنى لقوله خذ بوجوب الاخذ غير الوجوب او الشيء المردد بين الوجوب
والندب وبما يباح الرابع قوله عز وجل فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في
ازواج ادعيائهم وجه الدلالة ان تزويج النبي صار معللا لارتفاع الحرج عن المؤمنين فلولا كونهم مشتركين معه
في الافعال لما دل هذه على ارتفاع الحرج عنهم والجواب بالكلام هذا خارج عن محل الكلام لانه ينافي بيان الوجوب وهذا في
معلوم وهو الاباحة وثانيا انه في مقام بيان الحظر فلا يدل على وجوب التأسي الاجماع الصحابة انهم كانوا
ياخذون بافعال النبي ويعتقدون انها مما على حق عليه كما روي انه لم يخلع خفه في الصلوة فخلعوا نعالهم من ذلك
فقالوا خلعت فخلعنا فاخبرهم على الله وخبرهم ان جبرئيل اخبره ان في خفاه قذرا اي نجاسة ولولا وجوب الاتباع
لانكرهم ذلك وكما روي انه لما امرهم بالتمتع بالحج الى العمرة ولم يتمتع هو لم يتمتعوا فقد شكوا ذلك بعضهم والا لم
ثم لم يكن عليه ذلك وبين لهم اهله في عدم الفعل ما يختص به فقال لو استقبلت ما استدبرت من امري ما سقت
الهدي اي لو كان لي الهدي لاحللت ولكن لا يحل حرام حتى يبلغ الهدي محله فدل ذلك على وجوب اتباعه وكما روي
انه لما اختلفت الصحابة في وجوب الغسل عند دخال قدر الحشفة من غير انزال حيث عائشة لم يغتسلوا من ذلك
فقالت فعلت انا ورسول الله فاغتسلنا فان وجوب الغسل بعد ذلك وكما روي انهم فعلوا ما فعل وحلقوا لما حلق
ونحروا لما نحر وكما روي انهم رجموا الرجم سلمة في جهينة قبله تصيبا لصائم فاخبرتهم بفعل النبي ذلك فاخذوه منها
والجواب اولا لا نسلم ثبوت الاجماع لان هذه كلها آحاد لا يفيد العلم وثانيا نمنع حجيته على فرض ثبوت احدهم لعلهم يكونون
المعصوم فيهم وثالثا نعلم العلم بالمنع عن استنادهم الى مجرد فعله بل يحتمل استنادهم الى قرينة من نحو صلوا كما رأيتموني
اصلي في الاول وخذوا عني مناسككم في الثاني واذا التقى الاحتمالان وجب الحمل في الثالث ورابعا بالمنع من دلالة
ما ذكر على الوجوب اذ يحتمل انهم فهموا منه قصد القربة فالتزموا بها وخامسا بمنع وقوع الثالث وانما من محل الكلام
معلومية فيهما بالوجوب في الاول وبالاباحة في الثاني كما هو ظاهر وكلامنا انما هو فيما لم يعلم وجهه السادس انه لا
ريب في ان اتباع النبي في الافعال تعظيم وتعظيم النبي واجب فيه تأمل الافعال واجب والجواب منع كلية الكبرى فان
اذا انتفى الذي هو اقوى من التعظيم الحاصل من الاتباع في الفعل كالصلوة عند استقباله اسراف غير واجب على المشهور
فاهو اضعف منه بالطريق الاولى السابع انه لو لم يتبع في افعاله لكان ذلك سببا لتنفر الطباع عنه وهو حرام فيه تأمل

وجوب

والجواب ان ذلك مسلم لو لم يتبع في جميع افعال الدنيا فلعله انما يكون عدم الوجوب او مجهوله واما اذا علم وجهه كما هو
كلامنا فمنع ان عدم اتباعه فيه يستلزم ما ذكر كما هو واضح من دون تأمل الثامن ان فعله كقوله فكما يجب اتباع قوله
اتباع الاول والجواب ان ذلك حق ولكن لا يثبت اقل من الاول وجوب الاتباع فيما ثابت انه علم وجهها بالوجوب واما ما
سواه مما علم وجهها اصلا او علم بالندب او الاباحة فلا يجب لان القول ولان الفعل فلا نسلم ان محل الكلام من
الاحتياط فانه مختص بالوجوب والجواب اولا ما اشرنا اليه من عروضه من محل النزاع لان ادلة الاحتياط انما تجري في
حكام الظاهر وكلامنا في المقام من حيث الحكم الواقعي للفعل المذكور بان يجعل فعله علامة للواقع لا ان حكما اي شيء في مقام الظاهر
فلا يجري فيه دليله وثانيا بان الامر هنا دائر بين الوجوب والندب حيث علم فيه بمجرد قصد القربة وعدمها وبين الاباحة
لم يظهر ذلك فرجع الشك هنا الى التكليف وهو مورد البراءة هذا كله الاصوليين بل لا اظن فيه خلافا فادون الاحتياط
فان مورده ما اثبت الوجوب او الحرمة وكان مرجع الشك الى التكليف به كما هو محل في محله اما القسم الثاني اي ما
لا نزاع في وجوب مرجعا من ظاهرها فوجوه الاول قوله عز وجل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فانه سبحانه
علق محبة الله على محبتهم الله امرا باتباع النبي والامر حقيقة في الوجوب واورد عليه بوجوه احدها ان
ان الاتباع ظاهرة القول دون الفعل فلا يشمل محل الكلام وثانيها انه اخص من المدعى فان المطلوب اثبات وجوب اتباعه
جميع المكلفين سواء كانوا مسلمين او كافرين وهذا يدل على وجوب المحبة المتابعة للمسلمين فيصل المعلق عليه بهم دون الكافر
فرين فلا يدل على وجوب المتابعة في حقهم وفي الاول اورد اما الاول فلان ظهور اتباعه القول لم يثبت ظاهرا
في الفعل فلا يدل على الحكم نسبا واتباعهما واما الثاني فانه يصح ما ذكر لو كانت جملة ان كنتم تحبون الله في جواب جملة شرطية
يتوقف فيها الجزاء وجودا وعدما على الشرط وهو كون المخاطبين محبين لله فيدور مدار محبتهم وجوبا وعدما
بل الآية في قوله ان كنتم محبين اذ كان مرا لكونهم في جميع المواضع التي وقعت فيها ان على الفعل المحض الوقوع كما في نحو قولنا
الله ان كنتم مؤمنين فقالوا ان فيها معنى اذ فاذا ثبت ذلك علم ان التعليق في قوله ان كنتم تحبون الله ليس على حقيقته
بل الظاهر انه اريد بها التعليق فيها الجزاء على العلة الباعثة لثبوت حكم الاتباع فيهم وتحققه فيهم نظرا الى تحقق المعلق عليه فيهم
فاجمع ذلك تخرج الشرط والجزاء ليدل على مزيد تأكيد الحكم وتحقيقه في حقهم كما يقول الامير لجلسائه من احبني فليحط زيدا
دينارا يريد بذلك ان المحبة منكم متحققة فلا يدور من تحقق الاعطاء وانكاره قال اعطوا زيدا دينارا لكونه محبا لي منكم محبين اياي وهذا
بخلاف ان قول اعطوه دينارا فانه ليس فيه ذلك الحث والترغيب كما لا يخفى وهذا ذكر ما يظهر من صفة عاقل بان وجه الاستدلال
بالآية انه جعل وجوب الاتباع المتابعة معلقا على محبة الله التي هي بحيث انها اذا لم يتحقق فلا يتحقق على استفادة الوجوب
اصلا بل هو مستفاد من نفس الامر بالاتباع فانما فائدة التعليق هو تأكيد الوجوب المستفاد منه لا انه اصل الوجوب فلا
يلزم ان يكون المعلق والمعلق عليه مختلفين في الحكم وجوبا وندبا والذي يلزم هو نفس الترتب فان قولنا ان صليت الفرض فاعط
الفقير درهما شكر الخ فان ما يلزم تعيين الاعطاء على الصلوة واما ان الصلوة فرضا فانه لا يلزم عدم كون
الاعطاء ايضا فرضا بل ربما يكون مندوبا وعن ذلك يصح تعليقه عليه كما في المثال فهم ذلك مع كونه لا اجماع وكذا
فالاولى في الجواب ان يقال ان الامر في الآية دائر بين حمل الامر بالمتابعة على الوجوب او على الرجحان المطلق وعلى الاول

اريد رجحان نفسه بالمتابعة

الهم الا ان يكون المراد بالاحتياط هو الاحتياط المعتبر للمسلم لا جل تحقق من شبهة الوجوب هذا مع انه لا يجب الالتزام بما ان تقتضاه الندب لا الوجوب كما لا يخفى

يلزم محذور تخصيص الاكثر لعدم وجوب المتابعة في المندوبات والمباحات وما هو من خواص فيبقى الواجبات وهم
وجهه وهما اقل قليل بالنسبة الى ما سواهما فتعين حمله على الرجحان المطلق ويحتمل حمل المتابعة على الاستحباب فيكون
دليلا على استحباب المتابعة في الافعال المعلومة الوجه بالوجوب والمندوب والمرددة والمباحات ان قلت يخصص المتابعة
واما المباحات التي فعلت لا بالقصد المذكور فخروجها بالاجماع لعدم الحسن فيها الثاني قوله عز وجل لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وجه الاستدلال بان قوله من كان يرجو الله
فيكون تقدير الآية ان من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة فيكون المعنى بان من ليست له
حسنة ليس ممن يرجو الله واليوم الآخر لان نقيضه ان من لم يكن يرجو الله واليوم الآخر فليس له فيه اسوة حسنة وكلما
يكون هاذا كذا فعدم الاسوة مستلزم لعدم الرجاء وهو حرام فيكون مستلزم الحرام حراما فوجودها واجب لكونه لازما
للرجحان الواجب وكل ما هو لازم للواجب واجب وايضا فهو مبالغة في التهديد على عدم الاسوة فيكون الاسوة
والجواب ان حمل الآية على الوجوب غير صحيح لزوم محذور تخصيص الاكثر بخروج غيرها عنه وجهه بالوجوب ولا
بينه وبين غيره فالامر هنا والزيادة امور ثلاثة الاول ان الحمل على مطلق الرجحان اعني الفعل المناسب وهو الفعل
المطابق لفعل النبي من دون قصد الوجه الذي فعله به ومن دون اتيانه بقصد انه فعله بمعنى ان يكون عاريا عن القيدين
وغير مشروط بهما كما هو الحق في صدق التأسي والمتبعية فانه يصدق بمجرد مطابقة الفعلين في الصورة فيدخل فيها
الافعال الواجبة والمندوبة والمعلومتين والمباحات سواء قصد فيها الاتيان لاجل انه فعله ام لم يقصد ولكن لما انعقد
الاجماع على عدم الحسن في المباحات القسم الثاني من المباحات تخصص بما يستفاد اليها فيبقى الباقي تحته من الفعل الواجب
والمندوب والمباح الذي فعل لاجل انه فعله تحته فيدل اللفظ على ثبوت الرجحان لكل من هذين على حسبه وما كان
اتيان الفعل على الوجه الذي فعله لاجل انه فعله حسنا عند العقل فيثبت في الواجب والمندوب عند فيهما كذلك
رجحان زائد على رجحانهما الثابت في ذاتهما ولا يأتي اعتبار الزيادة في فيهما غاية التقريب المعتبرة في ذاتهما كما سيأتي
اليه الثاني من الامور المحمول على الاستحباب اعني ما استحب في ذاته الفعل المناسب على النحو الذي مر ولكن يخصص
عليه من العموم الواجبات المعلومة مضافة الى المباحات التي فعلت لا لاجل انه فعله الثالث من الامور المحمول على
رجحان التأسي بان يكون المراد من الآية ان حسن التأسي بمعنى اتيان فعل الغير على الوجه الذي فعله لاجل انه فعله كما فسره
به المحقق وغيره وهو راجح كما هو مقتضى حكم العقل في التأسي بفعل المعصوم فيشمل الواجب والمندوب والافعال المرددة
والمباحات اذا فعلت جميعها بالقيود الثلاثة المعتبرة في صدق التأسي على هذا القول واوجه الامور ارادها الرابع
زيادة التخصيص في الثاني والخامس الثالث من محل الكلام مع ان اعتبار القيود الثلاثة في التأسي لا دليل عليه كما عرفت الثالث
الخبر المروي في الفقيه عن عبد الله بن المغيرة عن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال دخل رجل على رسول الله صلى الله عليه وآله
على ابي الحسن وحسين عليهما السلام جميعا فكان الحسن يأمره بالفطر وكان الحسين يأمره بالصوم وكان
صائما ثم جاء بعد ما بقي للحسن فدخل على الحسين عليه السلام يوم عرفة وهو يتغدى فقال له الحسين عليه السلام هلم فتغد
الرجل فقال الحسين عليه السلام ما شأنك فقال ان الحسن يأمرني بالفطر وكان اماما فقال له الحسين عليه السلام

تجمع زيادة
ذكر حمله على مطلق الرجحان اولى

رجحان

والافعال التي لا يعلم
رجحانها

تخصيص

تجد سوء سنة وانما حرم الناس فلان قبض كنت انا الامام فاردت ان لا يخفى الناس صوم سنة فتأسى بي
فقوله عليه السلام ولا يدل ظاهره على انه صام لكونه يعتقد ان عرفة كان الناس تأسوا به في صومه وياخذونه
سنة وطريقة لانه علم انهم فعلوا ذلك على ان الناس يفهم والالتزام به وكون فعلهم علامة الواقع عندهم كان امرا
ظاهرا بينهم فلو كان الامام صام ذلك اليوم لاعتقدوا منه وجوبه فوقعوا في خلاف الواقع فانظر لا يتم الحمل على الاستحباب
وهذا الخبر الشريف وان كان يدل بظاهره على كون الناس عندهم وجوبا الا انه يمكن ان يجاب عنه بتجويز ان اولئك
اعتقادهم وجوب الناس في هذه الزيادة لا يلزم منه ثبوت ذلك عنهم في سائر الزيادات لاحتمال ان يكون هذا خصوصية
اوجبت قلة الشبهة في حقهم فلا يصح الاستدلال بوجوبه على ثبوت اعتقاد وجوبه منهم اعم من كون ذلك مستندا
الى اصل ثابت عندهم يدل على وجوب التأسي بفعل المعصوم ام لا بل كون خطائهم في ذلك الاعتقاد فترك الامام
هذا اليوم دفعا لتوهمهم وجوبه وصونا عما يلزم من الوقوع في خلاف الواقع فلا يدل هذا على ان الناس عندهم كان على الوجوب
كون خطائهم عنهم وثانيهما انه ثبت من الشرع ان صوم يوم عرفة مكروه بالنسبة الى من كان يضعفه عن الدعاء فيه
فانه يوم دعاء كما ورد به الاخبار فالدعاء فيه افضل فلعله يمكن ان يقال انه من اراد ان يحسن به افضل صوم وصام
وقت كونه اماما وكلف انا انظر بعده لما كنت اماما لئلا يعتقد الناس بان صوم هذا اليوم افضل من الدعاء فيتبعوه
سنة وطريقة لهم فيرجحوه على الدعاء فيه ويتركوا لاجله ما هو افضل فيه اليوم من الدعاء المندوب اليه هذا تمام الكلام
مع القائلين بالوجوب واما القائلون بالاستحباب فقد تمسكوا لاثبات مطلوبهم بالادلة المذكورة وهي
انهم ان اراد اثبات الاستحباب من نفس الادلة فقد عرفت ما فيه لعدم دلالتها بان يدل من الرجحان كما عرفت فان
اراد اثباته بها مضافة الى الدليل القائم على اعني اثبات الرجحان بها والا استحباب بالمعنى لعدم الوجوب فلا وجه
وعلى هذا هو مقتضى التحقيق واما القائلون بالاباحة فقد توهموا بان تعارض الادلة المستدل بها على الوجوب
الاستحباب مع الرجوع الى اصالة البراءة من التكليف يقتضي القول بالاباحة والجواب عنه بما سبق واما القائلون
بالتوقف كالمحقق في المعارج تمسكوا بان الفعل اعني الواجب وغيره ولا اشعار للفعل بوجهه الذي وقع عليه وهو
تساوي الاحتمالات يوجب التوقف والجواب بان الفعل بنفسه وان لم يكن فيه اشعار بوجهه الا ان مقتضى الادلة
المتقدمة هو ثبوت الرجحان فيه بالنسبة اليها وقد عرفنا الا ما اخرجه الدليل الخاص فيه اشعارها كما انه يدل على حسن الاتيان
سوى الادلة المذكورة فخبر الزيارة الجامعة الكبيرة وهي قوله وصلى من يقتص آثاركم فان يقتص بمعنى يقتفي
واقتفاء الآثار عبارة عن متابعة الغير في الافعال فيفعل مثل ما فعله ولا ريب ان آثارهم اعم من الواجب والمندوب
والمباح لان كل ما يصدر منهم من الافعال والاقوال والحركات والسكنات فهي آثارهم فحسن اقتفائها على
الذي مر في دليل ايراد التأسي وكذا ما روي عنه بانه قال ما اكره ان اخرج من الدنيا وكنت تركت
خلة من خلال النبي صلى الله عليه وآله لم افعلها ووجه الدلالة ظاهر وبالجملة لا تأمل في حسن التأسي على النحو الذي مر

الاباحة مقتضى لانتفاء المعصية والوجوب
وعدم الاستحباب ما هو المقتضي اي ثابت وفي عالم حصر
وعبارة اخرى

ثم اعلم ان الظاهر ان الخلاف بين القائل بالاباحة والقائل بالوقف لفظي لان الوقف انما يتوقف من حيث
الحكم الواقعي فلا يدري ان الفعل المجهول الوجه هل هو محكوم بحسنه فيقع بالوجوب والا فالندب والا فالاباحة والقائل
بالاباحة انما يحكم بثبوتها في مقام الظاهر اذ لا دليل على الوجوب والندب كذلك لا دليل على الاباحة الواقعية فحكمه
بتحقق الاباحة انما هو على اعتبار كون المراد منه نفي الجرح والاثم في الفعل المذكور كما يدل عليه قرينة مقام التحسين
والا فان كانت الاباحة الواقعية فلذلك يستلزم المصادرة فالقول بالوقف وان كان فاسدا لكن القائل
بالاباحة ايضا خارج عن محل الكلام لانه انما هو من حيث الحكم الواقعي دون الظاهري فالقول بالاباحة مقابل
القول الاول ليس في محله وان كان فاسدا من اصله وعلى اي حال فهل على القول بالوقف يصح ان يثبت في
الفعل حسن من جهة التاسي ام لا فنقول ان مقتضى الادلة وان كان غير ثابت على هذا القول الا
انها ثبت بمقتضى جلالة العقل بان اتيان فعل النبي على الوجه الذي فعله لانه فعله حسن فيحكم بمقتضاه
على ثبوت الحسن في كل فعل اتى به المتاسي كذلك اعني مع اعتبار الفعل والمثلية فيما يمكن فيه ذلك كالافعال
التي علم رجحانها بالوجوب او الندب او الاباحة واما فيما لا يمكن فيه ذلك كمجهول الوجه من الافعال فيكفي
ذاتا انه عقلا قصد فعله لاجل انه فعله فيحكم بثبوت الحسن فيه على هذا التقدير ايضا فان اعتبار القيد انما
اعني الوجه الذي فعله جاء انما هو فرع معلومية وجه الفعل لانه فعله على خلاف هذا الوجه لم يحصل
التاسي بوجه واما اذا لم يعلم الوجه فيكفي في صدق التاسي وحسنه اتيان صورة الفعل لاجل انه فعله وان
كان قد يصدق التاسي بمجرد المماثلة في صورة الفعل الا انه لا بد في ثبوت الحسن فيه عقلا من تعلق القصد
بتلك المماثلة واتيان الفعل لاجل انه فعله فظهر مما ذكرنا انه ان لم يتضح يعلم وجه الفعل فيثبت فيه حسن وجه
لاجل التاسي وان علم وجهه بالوجوب او الندب او القربة المطلقة فيثبت فيه زيادة على حسن ذات
الفعل حسن من جهة التاسي واتيانه لاجل انه فعله ولا منافاة في اتيان الفعل بين الغاية المعتبرة
في ذاته اعني قصد القربة التي يجب اتيانه لاجله وبين هذه الغاية اعني اتيانه لاجل انه فعله ولا اجل انه فعله
فيجتمعان معا في الفعل المذكور وان كان خلوه عن غاية القربة موجبا لفساده دون الغاية الاخرى
الا ان اجتماعهما غير مانع من تاثيرها فتامل جيدا الامر السابع وينبغي التنبيه بما
على امرين الاول انه قد جمع من الاصوليين بان فعل النبي اذا علم انه من الافعال الطبيعية كالاكل والشرب
النوم وغيرها من الحركات والسكنات التي لم ينضم اليها خصوصية شرعية فهو خارج عن حكم التاسي فليس
مجرد مطابقة الفعل الكذائي فعل موجبا لحسنه الا ان ينضم اليه القصد في اتيانه لاجل انه فعله على النحو الذي فعله
واما ما انضم اليه اعتبار خصوصية توجب الشك في كونه من افعال الطبائع المجردة او من الشرعيات كا
لاستقرار على القبلة وعلى اكل التربيت على الرقبة وكدخوله على يمينه من الشفة العليا وخروجه من الشفة
السفلى وكتزويله في محصبه غيرها فقد اختلفوا فيها فقال بعضهم بانه مقتضى القاعدة الحاقها بالافعال

الجبلية

ان قائل بالاباحة اعني من الوقف لانه غير صالح عن مقتضى الادلة لكن من حيث الحكم الواقعي كالمتوقف مع ان الوقف لا تامل في وجوده الا الاباحة في مقام العمل كالقائل بها انه لم يكن من القائلين بالاباحة

اتيانه على

علم او علم بالاباحة

الجبلية لان الاصل عدم صدوره في مقام التشريع وعدم ثبوت حكم شرعي فيه وقال اخرون كالشهيد في
تمهيده بان الافعال المذكورة محكومة بالشرعية لغلبة صدور الافعال الشرعية منه ولظاهر كونه مبين البيان
الشرعيات مع بعد احتمال صدور المباح منه وكون المظنون ان ما يصدر منه ان يكون راجحا لاقتضاء شانه
صلى الله عليه وآله ذلك وهذا هو الحق وعلى فرض تساوي الاحتمالين فهو محكوم بالرجحان في حقنا على جاري
من اقتضاء الدليل كون فعله عند عدم كونه معلوم الوجه واجبا ومحكوما بالاستحباب في حقنا فيكم من ذلك نظرا
الى قاعدة الاشتراك كونه مشتركا في حقه ايضا والا لزم التخصيص في القاعدة المذكورة من دون تحقق سببا
اشرنا اليه في اوائل المسئلة فراجعه المسئلة الثانية ان الحكم بالتاسي في افعاله حيث ثبت ذلك مرة لا يقتضي
بمعنى انه اذا صلى ركعتين مثلا بحركات وسكنات معلومة بالكيفية والكمية والزمان والمكان والتكبير
وصدورا والقبض والنقض وكيفية القراءة والركوع والسجود والخضوع والخشوع وغيرها من الهيئات
والمقارنات التي لا يكاد ضبطها واحصائها فانه لا تامل في عدم امكان مراعاة جميع ذلك للمتاسي في فعله
فلا بد في صدق التاسي المامور به من الاكتفاء بمراعاة تحصيل ما يصدق به التاسي بفعله عرفا والحكم بكونه
هذا موضع عن الشبهة حكم الرجحان او غيره من الوجوب او الندب على الخلاف السابق الامر الثالث
اذا صدر مجمل وقع فعل منه عقيب قول مجمل وعلم ان هذا الفعل وقع في مقام بيان ذلك المجمل اما باللفظ او بالفعل
او بالقصد على التفصيل الذي مر في المجمل والمبين فان تشخيص بيانيته وكذا تعيينه وكذا تعيين المراد ولزوم العلم او كفاية الظن فيه
موكول الى ذلك المجمل وقواعده في التشخيص وعلم ان هذا الفعل بيان لذلك المجمل فهنا يتصور صورتان احداهما
يعلم ان بعضه له مدخلية في تحقق مفهوم المجمل المذكور وانه واجب واما ان يظن على وجوبه واما ان يعلم او يظن على
عدم وجوبه واما ان يشك في وجوبه وعدمه سواء ظن احد الطرفين او كان شكا صرفا فان ظن الغير الاطمينان فهما
داخل في الشك فلا اشكال في صورة العلم باحد الطرفين وما حكم من الظن الاطمينان على الظاهر من عدم القرينة
بينهما في الحكم وكونه الثاني بمنزلة الاول كان الغير الاطمينان منه بمنزلة الشك الصرف فيبنى على الوجوب في المدخلية على
الاول وعلى عدمه على الثاني واما الاشكال والخفاء في صورة الشك في الوجوب في المدخلية والذي ذهب اليه
الفاضل القمي هو البناء على عدم المدخلية فانه قال واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل النوع الى من
الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من مضمضة في الامر بالاصل وكذلك غسل الوجه من الاعلى وكذلك اليد وكذلك
المسح من الاعلى فان كل ذلك مما يشك في دخوله لان اهل العرف لا للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اي وجه اتفق
لكن اعتبار هذا القدر من المماثلة هنا مما يشك في انه هل هو بحيث لا اتفاق لانه فرد من ماهية الغسل او انه من
وكذلك الكلام في ما لو علم اشتمال المجمل على واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات
كالسورة في الصلوة فضية الاشكال المتقدم في اوائل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية او الجزئية
باصالة عدمها ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية العبادات كالاحكام الشرعية

وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على بيان خاص ودليل خارجي وما حققناه لك سابقا في السابق يعلم
ان الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاستصحاب لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وقد عرفت ان الخصوص فيها
الاستصحاب الحسن التاسي والاحتياط انتهى ولكن مقتضى التحقيق ان يقال ان هنا مقامين احدهما بالنسبة الى
الشاهدين الحاضرين في مجلس صدور الفعل من المعصوم وثانيهما بالنسبة الى الغائبين عنه فالكلام المذكور اولا
بالنسبة الى المقام الاول وفي حق الحاضرين في مجلس صدور الفعل ممنوع لان المقام انما هو مقام البيان للماهية الثابتة
بعنوان الخطاب المجمل والمفروض ان الخطاب المذكور بما يدل بظاهره على الوجوب فكل فعل صدر منه ص اما ص فالمركب
المذكور اذا قصد في مقام البيان له يكون ظاهرا في كونه واجبا وداخلا في تلك الماهية فمن لو كان عالما وقصد على خلاف
ما دل عليه ظاهر المقام لوجب عليه ان يبينه فلو تركه مع ذلك محالا ولم يبينه للزم منه الاغراء بالجهل لتحصيل الحاصل
في مجلس صدور الفعل من ذلك العلم بان المركب المذكور اذا قصد في المقام لكل فرد منه مدخلية في تلك الماهية الا ما علم خروجه
منها بدليل واضح وامارة ظاهرة فلا يكون مع ذلك في حقه اجراء الاصل في عدم وجوبه مع سواء دار الامر بين الوجوب
والندب او بينها وبين الاباحة كجلسة الاستراحة مثلا لانقطاع الاصل مع الفرض المذكور واما ان كان بالنسبة
الينا اعني الغائبين عن مجلس صدور الفعل فالكلام المذكور حق لان الفعل لم يكن واضحا في مقام البيان بالنسبة الينا
فلا يحصل لنا منه العلم بالماهية المذكورة كما كان حاصلا للحاضرين مع انه يحتمل ان يكون هناك بيان من المعصوم دال
على اباحة الفعل او خروجه عن الماهية عنهم او استحبابه فلا يبقى مع ذلك لنا وثوق بكونه واجبا وداخلا فيها فيحصل الاجمال
بواسطة الدوران من الشك الناشئ منه فلا مانع من جريان الاصل اعني اصالة عدم الوجوب عند الدوران بينه وبين الاباحة
واصالة عدم تعلق حكم شرعي به عند احتمال الاباحة وهما يكون فيه رفع جميع ذلك الاصل ويظهر من هذا ان الشك انما كان
بدويا وانما بادنى تامل الامر الرابع الصورة بحالها بعينها ولكن انضم الى الفعل المذكور قول كالنبوي المروي عنه
بانه قال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وكالخبر المروي عن حماد عن ابي عبد الله ع قال قال لي يوما
يوما تحسن ان تصلي باحمد قلت بلى انا احفظ كتاب حريز في الصلوة قال فقال لي لا عليك قم صل قال
فقمت بين يديه متوجها الى القبلة فافتتحت الصلوة وركعت وسجدت قال فقال لي يا حماد لا تحسن ان تصلي ما انتم
بالرجل متكوان ما انه عليه ستون سنة او سبعون سنة فاقيم صلوة واحدة تجدد وضوها ثم قال حماد
فاصابني في نفسي الذي قلت جلست فدارت فصلى الصلوة فقام ابو عبد الله ع مستقبل القبلة منتصبا قائما
بدنه جميعا على قدميه قد ضم اصابعه وقرن بين قدميه حتى كان بينهما اصابع مفرجات واستقبل باصابع
رجليه جميعا لم يحرفهما عن القبلة بخشوع واستكانة فقال الله اكبر ثم حكى حماد صورة صلوته وهي مشتملة
على الاذكار الكثيرة ثم قال فصلى ركعتين على هذا ثم قال يا حماد هكذا فصل الحديث وكالخبر المروي في الفقه
قال فيه وقال الصادق ع والله ما كان يصلي رسول الله صلى الله عليه وآله الا مرة مرة وتوضا الوضوء
مرة مرة فقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فهل حكم هذه الصورة حكم الصورة السابقة في اجراء الاصل

في الجزء المشكوك بالنسبة الى الغائبين او الحاضرين ايضا ان قلنا بانه في حكمها فلنا بان حكمه حكم اجراء الاصل ام لا
بل يحكم بعدم جريان الاصل فيه في المقام وان قلنا به ثمه نظرا الى تعاضد ظهوره بالقول وتقويته به فان الفعل الواقع
في مقام البيان اذا انضم اليه القول يكون ذلك ظاهرا في لزوم اتيان ذلك الفعل على النحو الذي وقع كما في خبر هكذا صلوا
حماد فيكون الجزء المشكوك على هذا محكوما بالاتيان نظرا الى ظاهر اللفظ فيحكم من ذلك بدخوله في الماهية وخلافه
فيها كما قال بذلك بعضهم فعليه اذا ثبت ذلك لكان ذلك سببا لاجمال خطابات التي مفادها مثل ذلك
الفعل المقترن بالقول فلا يكون مثل الاعمى فيما كشف الصحيح في عدم الاستدلال باطلاق الخطابات في تشخيص ماهيات
العبادات عند الشك في جزئها وشرطيتها لعدم بقاء اطلاقها في حالة مع ذلك الجزء ونقصا مجملا لاجل ذلك فلا يكون
فائدة لهم في تحقيق ذلك وتسديده لاجل التمسك به في مقامات الشك كما لا يخفى ولكن الظاهر هو عدم تمرقه
بين الصورتين في عدم جريان الاصل وان وجود القول هنا كعدمه في عدم الاعتماد عليه فلا يصح التمسك بالاخبار
المذكورة في الحكم باطلاق الجزء المشكوك من الاجزاء والشرائط ودخوله في الماهية فالجواب عن الاخبار المذكورة
اما عن النبوي اعني صلوا كما رايتموني اصلي فبضعف السند لانه خبر عامي غير مروي عن طرق خاصة
لو سلم كونه مذكورا في كتب علمائنا وتداولا في السنتهم وضعفه لذلك من جهة حصول الاطمئنان لاجله بورود
من النبي ص فيجب ثانيا بضعف الدلالة من جهتين اولهما من جهة المتن فانه كما يحتمل ان يقرر قوله صلوا بفتح الصاد
وضم اللام امرا من صلى يصلي كما ذكر يحتمل ان يقرر صلوا بفتح الصاد واللام جميعا ليكون صيغة لجمع المذكر الماضي
منه اشارة الى جماعة صلوا قبل ذلك كصلوة الحق عليهما اما من الملائكة او الانبياء او غيرهم فليس بمعلوم
ورود متن الخبر على الاول دون الثاني حتى يصح الاستناد عليه كما احتمل هذا المحتمل بعينه في على ما حكاه عنه بعض
اجلة اساتيذنا بواسطة استاده السيد السند الصالح الرياض قدس الله سرهم وثانيهما من جهة نقض الدلالة
وان سلمنا سلامة متنه عن ما تكلم بالبديهة ان ما فعله النبي من الصلوة التي اشار اليها بقوله هكذا المروي ليس
بمقتضى ذا الواجبات بل كانت صلوته مشتملة للواجبات والمندوبات جميعا فيكون صلوته اكمل وعاقبة من صلوة غيره
فلا ريب ان صلوة غيره مشتملة باكثر المندوبات ولا يقتصر فيها بالواجبات فقط فكيف بصلوته في لزوم كون
قبله صلوا والا على وجوب الاتيان بكل ما فعله لكان ذلك خروجا عما استقر عليه طريقتهم وهو عدم وجوب الاتيان
في المندوبات فلا بد من صرفه من ظاهره وحمله على مطلق الرجحان فان قلت قد تقرر في محله ان التخصيص
من المجاز فما علم خروجه من المندوبات المعلومة يحكم بخروجه ويخصص الحكم بالنسبة اليه ويبقى المعلوم دخوله مشمولا
تحته فلا يلزم ارتكاب مجاز فيه بالكلية على الرجحان ولا يضر خروج ما علم خروجه وبقاء الباقي في التمسك بالخبر قلت
اولا ان الامر في المقام دائر بين ارتكاب تقييدين وبين ارتكاب مجاز واحد لان قوله صلوا بناء على حمله على الوجوب
يلزم فيه ارتكاب تخصيصات كثيرة بالنسبة الى اصل الصلوة الشاملة للفرد الواجب والفرد المستحب فيجب تقييده
بالاول والترك بالنسبة الى اجزاء تلك الفرد الواجب حيث هي شاملة للواجب والمندوب فيجب تقييده بالاجزاء الواجبة

صفها فيقول مفاد القول المذكور الى انه يجب عليكم الاتيان بالاجزاء الواجبة من الصلوة على النحو الذي اتى به
اصلها ولا ريب ان حمل الامر على الوجهان المطلق لشيوعه والهوئيته اولى من ارتكاب هذا النحو من التعليل البشيع
ولان سلمنا ان ارتكاب التقييد ولو كان الف تقييد وعلى اي نحو كان اولى من ارتكاب هذا الجواز بحيث وافق الظاهر
ما تقرر عندهم في الاصول من اولوية التقييد من المجاز فنقول ثانيا انه على القول بالتخصيص حدث المجاز بين الحقيقة
وهو لزوم تخصيص الاكثر فان الصلوة م صلوا كما رايتموني اصلي انما كان وردت في اول استقرار الشرع وفي
صدر الاسلام في مقام تعليم الصلوة للمسلمين وظاهر انهم ما كانوا عارفين قبل ذلك وفي زمان صدور القول منه
بالاجزاء الواجبة والمندوبة وما هو خارج لا مدخلية له فيها وظاهر ايضا ان الصلوة التي كان صلوها كانت مشتملة
على واجبات ومندوبات لا تحال كثيرة ومقترنة بخصوصيات عديدة من الركوع والسجود والقراءة والمكان
واللباس والزمان وغيرها من الجزئيات التي لا تكاد تحصى ولا ريب ان ظاهر قوله صلوا شامل على جميع تلك الخصوصيات
والكيفيات والاقوال والافعال باسرها فلو حمل على الوجوب فلا بد من تخصيصه بالنسبة الى اكثر ما ذكر ولا يحمل
على مراده منه هو غير ما ليس له مدخل فيها للعلم بعدم مدخلية بعض ومدخلية بعض اخر ولا شك ان ما ليس له
مدخلية فيها من المندوبات والمباحات المختلطة المقترنة والمقارنة والمباحات التي وقع فيها واقترن معها على جميع
الاتفاق كالزمان الخاص والمكان الخاص واللباس الخاص وغيرها اكثر بكثير من الواجبات بحيث انها اقل قليل
بالنسبة الى غيرها فلا بد من تخصيص جميع ذلك من القول المذكور وهو ما ذكرنا من لزوم تخصيص الاكثر
فان قلت ان ذلك من باب التخصص والخروج الموضوعي لا التخصيص بمعنى ان الحكم تعلق من اول الامر بغير ما علم عدم وجوبه
فلا يلزم منه المحذور المذكور قلت ان ذلك لا يجدي فائدة تنبيه الجهل عند الشك في المدخلية وعدمها لان المراد من
غير ما علم عدم وجوبه اما ان يكون نفس المعلومات والمشكوكات كلية بمعنى ان الحكم تعلق بما كان صلوه المتيقنة
ومشكوكها واما ان يكون المراد منه الجزئية صلوته عند ما ارادها من قوله صلوا فان كان الاول فهو باطل
لان الموضوع الذي تعلق به الحكم لا بد من ان يكون صلوا بالوجه حتى يمكن تعلق الحكم به والشيء المشكوك لا يكون ان يكون
موضوعا يتعلق الحكم به لعدم علمه وفيه ان ربما شيء هو مشكوك عند شخص معلوم عند شخص اخر فيلزم على هذا ان يكون موضوع
الحكم مختلفا على حسب اختلاف المكلفين وانه ايضا يكون البديهي بفساده وان كان الثاني فهو حق لا انه
مثبت لتحقيق المطلوب لان الامر في قوله صلوا كما رايتموني اصلي اذا كان المجهول المدخلية المراد به الامر المجهول المدخلية
هو عين عنده وغير معين عندنا فلا بد من الشك في المدخلية المذكورة من التعليل بالاطلاقات من اتيان الصلوة
ونحوه وتشخيص الموضوع ورفع اجمال الصلوة المقترنة بالقول المذكور بها الصدق الاسم على غيرها شك في مدخليته
فيقال الاصل عدم كونه داخلا في الموضوع او عدم وجوبه والحال ان المطلوب في المقام خلاف ما ذكر اعني اعتبار
كون قوله صلوا صلاة يجب الصلوة بها المكلف وحمل اطلاق قوله اتيموا الصلوة ونحوه عليه وكذا ان حمل قوله صلوا
على مطلق الوجهان ايضا لانه عند الشك في الجزء بين وجوبه وندبه لا بد من الرجوع الى الاطلاقات كما على تحمل على الوجوب
عنده وبالجملة فالامر في الجزء والجزئية المعنيان وعلى ايهما حمل لا يثبت به المطلوب من اجزاء المشكوك وجعله داخلا في الموضوع

وما ذكرنا

وما ذكرنا يظهر الجواب عن المنوي الاخر ايضا واما الجواب عن جرجاد موجد الاستدلال بان كان من وجهين احدهما
صدور الفعل في مقام البيان وثانيهما اقتران بالقول وهو قوله بعده هكذا اصل باجماد الا انه لم يكون عينا الذي ايضا
عليهم هكذا اصل حيث اشار الى الاصل المذكور الذي اشتمل على الواجبات والمندوبات اما ان يكون اشارة الى الجهة
والاقوال التي اوجدها معه واما ان يكون اشارة الى ما كان واجبا منها فان كان الاول فدلوله الخبر هو الوجهان المطلق
بلا شك على وهو واضح وان كان الثاني فهو مجمل لاجمال لعدم تعيين المشار اليه عندنا وان كان معلوما عند الخاطب بسبب
نصب القرائن الحالية الدالة على تعيين الواجب من المندوب كما هو المحتمل على هذا التقدير فلا بد من الشك في تعيينها بين
الوجوب وغيره من الرجوع الى الاطلاقات كما حتى الصلوة ونحوه ودفع الاجمال بالنظر بما مر في الجواب عن المنوي فيقال ان
المشار اليه بقوله هكذا والمشبه به المنوي بقوله كما رايتموني اصلي هو ما تضمنته الاطلاقات المذكورة بحيث انها اقل
فصدق اسم الصلوة على الفعل المذكور ونفي عنه ما كان خارجا عنه وغير مضر في صدق الاسم عند الشك في دخوله تمسكا بالاطلاقات
مضافا الى ان الخبر المذكور اذا كان المراد به العموم اعني جميع الاحوال والاقوال والحركات والسكنات يلزم منه تخصيص الاكثر
لوجدناه مع ذلك على الوجوب وهو باطل قطعا كما بيناه في الرد على الجواب السابق واما الجواب عن المنوي المروي في الفقيه عن
الصادق ع وهو قوله هذا دين لا يقبل الله الصلوة الا به فيرد على التمسك به المطلوب اولا انه ضعيف السند بارسال
وان قال الصدوق في اول كتابه بان ما ينقله في كتابه هذا فهو حجة بينه وبين الله تعالى وليس كغيره في نقل الاخبار
والصحاح وخلطها بها الا ان يكون الخبر حجة في حقه واعتقاده لا يستلزم ان يكون حجة في غيره حتى غيره ايضا ما لم يكن
مستند مع انه استدل في اذا اقرنا به باخبار صحيحة غير معمول بها عند غيره فلا يبقى اعتماد على قوله المذكور وثانيا بان
عدم القبول اعم من عدم الصحة اذ ربما يكون العمل صحيحا ولا يكون مقبولا عند الله تعالى كما نطقت به الاخبار فلا يدل على
المطلوب اقول يجيء نظرنا بيانا في مسئلة الاجزاء وحقناه من ثبوت التلازم بينهما والتحقيق في الجواب ان يقال ان قوله
هذا دين يحتمل معنيين احدهما ان يكون المراد من حمل الوضوء على هذا هو الحمل الذاتي فيكون المراد ان ماهية الوضوء
الذي لا يقبل الله الصلوة الا بها متحققة في هذا الفرد فيلزم ضمان لا يكون غير هذا الفرد المخصوص جزءا وثانيهما
يكون المراد من الحمل المذكور هو الحمل على طريق الانطباق والمصادقة بمعنى ان المراد من قوله هذا دين ان هذا الفرد
من الوضوء وان ماهية الوضوء الكلي متصفة بالصفة المذكورة صادقة على هذا الفرد في الخارج على نحو الحمل
قولنا زيد انسان على اعتبار كونه فردا من افراد طبيعة الماهية وهي صادقة عليه فعلى هذا يكون ان يكون ماهية الوضوء
الواقعة مقام هذا الفرد في الاجزاء والقبول فلا يضر الاعتضاد فلا يصح الاستدلال به لوجوب اجزاء هذا الفرد فقط
فلا ينافي ذلك اعتبار فرد اخر بالاطلاقات عند الشك في بعض الاحكام اعتبار منه كما لا ينفي الامر الخاص انه على
تقدير وجوب التاسي والتخليص على النبي صلى الله عليه وآله فهل يتعدى منه الى الائمة عليهم السلام الا النحو الاول والاحتمال الثاني
اولى لظاهر والنيابة ان مقتضى كونهم خليفة له ثبوت جميع الاحكام والخواص والخصال الثابتة غير لهم
الا ما اخرجه الدليل ومن جملتها وجوب التاسي اما سيقتدي به فلا قبل بالتعرية بالملزم من تخصيص عموم الدليل بلا دليل
نظيرها مرة في باب الامام والقياس في قوله لعن الله بني امية قاطبة وهذا مما لا شبهة فيه ثم هل يتعدى من ذلك
في هذا الحكم الى فاطمة الزهراء عليها السلام والى الائمة عليهم السلام ام لا الظاهر الثاني

او استحبابه

الانبياء

عدم الدليل عليه بل الظاهر ان ذلك من خواص النبوة والكرامة والوصاية دون العصمة حتى يعتبر في الميراث وغيره
مثل ابي بكر الذي ظاهر من تجاوز الزكاة من ابي عبد الله عليه السلام المتقدم في الصنف الثاني من ادلة وجوب الامر بالمعروف
اعلم ان التصرفات الصادرة من المعصوم اما ان يكون من باب الرياسة اي الامامة كالجهاد وما يتعلق به من قتل
العساكر وتضعيف الصفوف وغيره وكالتصرف في بيت المال بالجمع والحفظ والصرف وغيره وكاقامة الحدود وغيرها
مما هو من لوازم منصب الامامة وخواصه واما ان يكون من باب القضاء لرفع التنازع بين المتخاصمين بالبينة او اليمين
او الاقرار واما ان يكون من باب الافتاء كالتصرفات التي صدرت منه في العبادات ولعله قد يكون معلوما
من باب الاول او الثاني او الثالث في بعض الاشكال وقد يكون مشكوكا وح قد يكون مرددا بين القضاء والافتاء كقول
هند زوجة ابي سفيان حين قالت له ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني فقال لها خذي من ماله ما يكفيك بالمعروف فقيل انه
ما يكفيك بالمعروف فقيل انه بيان الحكم الواقعي في حق من له حق على غيره ولا يمكنه استيفائه منه لعجزه او امتناعه
للسلطان باذن الحاكم وغير اذنه وقيل تصرف بالقضاء فلا يجوز الاخذ الا باذن الامام او من نصبه من قبله قال الشهيد
الثاني في حاشية التمهيد في المقام بان الغلبة بتصرف التبليغ اي بالفتوى يرجح الاول ترجيحا للغالب على النادر
وفيما ذكره محل نظر من وجهين اما اولا فمنع الغلبة والمقام لان يكون تصرفه بالمعنى المذكور من باب
القضاء اغلب من باب الافتاء غير معلوم سيما في الموضوعات الخارجية واما ثانيا فمنع حجيتها على تقدير ثبوتها
اذ لا دليل على اعتبار مثل هذه الغلبة نعم لو كانت الغلبة بحيث كانت تصرفاته من باب القضاء مستهلكة في جنب ما
كان منها من باب الفتوى كان له وجه ولكن المقام على نفس هذه المثابة غاية ما في الباب ان الثاني اكثر من الاول
وهو لا يوجب بمجرده الحاق المشكوك بها كما هو ظاهر واما ثالثا فبان مقتضى القاعدة والاصل هو الحمل على الاول
اي القضاء دون الثاني لان الحمل على الثاني مستلزم لزيادة اثبات اللوازم لما عرفت انه على هذا يجوز له الاخذ
باذن الحاكم وغير اذنه بخلاف على الاول فانه مقصور على الاول وهو المتيقن المتحقق وثبوت الزائد خلاف
الاصل فيحتاج الى دليل فظهر ان مقتضى الاصل هو الحمل على القضاء دون الافتاء ثم اعلم ان الشهيد حمل من
امثلة هذا القسم اي المردد بين القضاء والافتاء قوله ص من احيا ارضا ميتة فهي له وفرع على القولين اشتراط
اذن الامام في الاحياء على الاول وعدمه على الثاني ثم قال بعد ترجيح جانب الفتوى بالعلة المذكورة وتشترط اذن
في الاحياء بدليل خارج على تقدير ترجيح هذا الغالب وفيه ما لا يخفى لا ما دل على اشتراط اذنه فيه يكون من باب
القضاء مع عدم ثبوت العلة المذكورة وعدم دليل على اعتبارها لا وكونه على خلاف الاصل كما عرفت مضافا
الى ان الظاهر ان المثال المذكور من امثلة القسم الثاني اي ما كان مرددا بين الرياسة والفتوى لان
احتمال كونه من باب القضاء بعيد لا يرجع صدوره في مقام رفع التخاصم وهو غير معلوم وكيف كان فاذا كان
تصرفه مرددا بين الرياسة والفتوى كالمثال المذكور ولحق به من قتل قتيلا فله سلبه فمقتضى الاصل المذكور
هو كونه من باب الاول دون الثاني فيشترط في الاحياء واخذ القاتل واستحقاق سلب المقتول من اذن الامام
ويظهر من الشهيد ميله الى ترجيح جانب الفتوى في هذه الصورة ايضا الا انه يرجح جانب الرياسة في
خصوص المثال الثاني بدليل خارج قال وفيها اي من مواضع التردد قوله ص من قتل قتيلا فله سلبه فقيل

قوله وعلام

بنت عتبة

فتوى

فتوى فيهم وهو قول ابي حنيفة وقيل بالامامة فيتوقف على اذن الامام وهو اقوى هنا لان القضية في بعض الصور
وهي مختص بها ولان الاصل في الفيء ان يكون للغانم لقوله تعالى انما غنمتم من شيء الاية فخروج السلب بنا
ظاهرها ولانه كان يؤدي الى كل من يهجم على قتل ذي السلب دون غيره فيختل نظام الجهاد ولانه ربما اعتمد
الاخلاص المحض من الجهاد ولا يعارض بالاشتراط لان ذلك انما يكون عند مصلحة غالبة على هذه العوارض
انتهى الامر السابع اذا تعارض فعلان فاما ان يكونا مقترنين او متعاقبين بحسب اتحاد زمان صدورهما او تعددهما
من ان يكونا من معصومين او من معصوم واحد او مقترنين اما المقترنان فقد قيل ان صدورهما في زمان واحد
غير معقول ولكنه غير معلوم لان المراد منهما ما كان متعارضين من حيث الحكم لا من حيث الزمان فاما ان يكون فعلا
فاما ان يكون احدهما امارة خلاف الواقع كالتقية ونحوها بوجه ما هو مطابق للواقع ويرفع اليد عما عداه خلاف
الواقع واما ان لا يكون كذلك بل كان كل واحد منهما ناظرا الى الواقع وح فاما ان يكون احدهما موافقا للاصل
كان يدل احدهما على الكراهة والاخر على التحريم او احدهما على الاستحباب والاخر على الوجوب فيؤخذ بما خالف الاصل
قطعا بان الاصل هو المرجح او المرجح فاهو اقوى وان بان كلاهما مخالفين للاصل كالوجوب والتحريم فالحق التوقف
الى ان يظهر احد منهما لحصول التعارض والتساقط بينهما والرجوع الى البراءة الاصلية العقلية بمعنى عدم الافتاء باحد
الطرفين والحكم بعدم العقاب في البين وان كان فعل المكلف لا يخلو عما يطابق احدهما من الفعل او الترك بحسب
الواقع الخارجي الا انه غير محكوم بالوجوب او الحرمة وهذا لا ينافي عدم خلو الواقعة من الحكم لان ذلك امر
بحسب نفس الامر ولا انكار فيه وانما الكلام في كونه محكوما باحدهما في مقام الظاهر وفيما وصل الينا من حكم
فعله به بحيث يؤخذ به ويحكم لاجله بالوجوب او الحرمة وهو كما عرفت منتف في المقام لاجل حصول التعارض بينهما
ويظهر من بعضهم الحكم بالتخيير في المقام الحاقا له بتعارض الاخبارين والظاهر ان ما هو لازم في تعارض الاخبارين
ايضا على التخيير كما هو احد المحتملات منه ومن التساقط والتوقف والا فلا يكون ظاهرا كان المقام من حكم
التخيير في عمله حيث ان ظاهره يعطي تعيين هذا الاحتمال فيه في عمله ومن بعض من تعليله بجانب الحرمة وكل
واحد منهما منظور فيه لان كل واحد من التخيير والحكم بالحرمة بسبب تغليب جانب التحريم حكم شرعي لا بد له من
دليل وظاهر انه ليس في البين ما يدل على وجوب التخيير او الالتزام بحكم التحريم بل الحق في المقام كما في تعارض
الاخبارين التوقف فان رجع الى البراءة العقلية فهو ان كان هناك الزام تخييري كان يكون مما يحتاج الى نية
القربة من العبادات فلا بد من الحكم بالتخيير عقلا لاجل تحصيل العبادة المتوقفة على نية الامتثال وتحقق الامتثال
فيقصد بفعله موافقة امر التخيير او الامر الدال على الوجوب والتحريم الذي يقتضيه عصيان امر التخيير والا فظاهر انه
لا دليل في المقام على الحكم بالتخيير لان موجبه ما يدل عليه من اخبار التخيير انما هو بها الاخبار وتعارض
بعضها مع بعض فلا يدل عليه في الفعلين كالاخبار عليه في تعارض الاخبارين فتوجيهها من موجب اخبار التخيير واما
واما المقترنان ان كان بصدور فعل من معصوم يدل على حكم ومن معصوم آخر فعل آخر يدل على حكم آخر
فالفعلان بالنظر الى ذاتهما لا تعارض بينهما ولكن بالنظر الى حكمهما يقع التعارض بينهما من جهة ملاحظة

القاعدتين المقررتين قاعدة الاشتراك في التكاليف الشرعية وقاعدة عدم النسخ في الاحكام الشرعية فتصحيحا
اجتماع موردي الفعلين في مكلف واحد فيثبت التعارض في موردهما باقتصار احدهما الوجوب والاذن بالترجيح
مثلا في حق مكلف واحد فصلاح التعارض بينهما اما برفع اليدين عن قاعدة الاشتراك والحكم باختصاص حكم الفعل الاول
بالامام الاول او برفع اليدين اصالة عدم النسخ والحكم بكون فعل الامام الثاني ناسخا للاول ولكن لما
كانت قاعدة الاشتراك قاعدة متقنة محكمة لم يعرض لها التخصيص الا في موارد قليلة مضبوطة معلومة
بخلاف قاعدة النسخ فالحكم بالاشتراك ورفع اليدين عن قاعدة النسخ اولى بل يقال انه لو عكس الامر ورفع
اليدين عن قاعدة الاشتراك لكان الامر الى رفع اليدين عن قاعدة النسخ ايضا فالاولى الاقتصار من اول الامر
على ما ذكرنا وذلك لانه لو قلنا بالاختصاص فالامر الموجودة بين رفض الاماميين لا يخلو حالهم من
احد امور اما انه لم يثبت حكم الواقعة في حقهم وانهم خالين من الحكم كالبهائم او انهم ان حكم على خلاف
الحكمين او هم مشتركون في الحكم مع الامام الثاني او ان حكم الامام الاول ثابت عليهم وانهم مشتركون
معه فيه اما الاول فخلاف بديهي واما الثاني والثالث فكذلك لكونهما على خلاف المفروض اذ هو
فيما لم يكن دليل على الحكم سواهما فتعين الرابع وهو اشتراكهم مع الامام الاول الى رفض صدور الفعل
من الامام الثاني ثم مشاركتهم الاماميين معه في حكم فعله وهو كسر النسخ فانا لا نريد منه سوى هذا
هذا تمام الكلام في الفعل واما الترك فنقول انه اذا ترك الامام فعلا شيئا فانه يحتمل ان يكون
لوجوه احدها تركه لاجل كونه حراما وثانيها تركه لاجل كونه مباحا جائز الترك وثالثها تركه لاجل
كونه مكروها ورابعها تركه لاجل كونه جائز الترك وان كان فعله راجحا ويحكى بالاستحباب على
الاصح من جواز صدور ترك المستحب منه وان كان صدور الفعل الصادر منه بعد ان يكون مباحا
غير مستحب كما قيل فان ذلك لا ينافي ترك المستحب منه سيما بملاحظة كون ترك هذا المستحب منه مقدمة
لفعل مستحب اخر وبالجملة فبعد ملاحظة وجود هذه الاحتمالات فهل يكون الحكم بكون تركه الفعل دليلا
على حرمة الشيء او كراهته ام لا الاصح الثاني اذ ماهية الاحتمالين الاخيرين عن الحكم المذكور فلا يصح الاستدلال
بالعام على الخاص وحكمنا بالرجحان من جهة فعله انما هو لاجل وجود ما يدل عليه من الغلبة والاجماع
الذين يتمسك بهما في المقام بان الغالب في افعاله هو الراجح وبان الصحابة كانوا يتاسون به في الافعال
ولانه ظاهر في التاسي وكلها منتفية هنا اما الاول فلان ظاهر واما الاخيرين فلان الظاهر اختصاصهما
بالافعال دون التروك كما يظهر للمتامل في ما مر ايضا كما قدمناه في مقامه وبالجملة فالحكم بثبوت
حكم الحرمة او الكراهة في الفعل بمجرد تركه مشكل واما نفس الترك فغير محكوم في نفسه بشيء من الاحكام
الشرعية وانما يحمل عليه فيقال ترك شرب الخمر واجب مثلا مساو من افادة حرمة شربها فتدبر جيدا

الامر الثامن

الامر الثامن في بيان التقرير اعلم انه اذا فعل فعل او صدر قول او ظهر اعتقاد في حضرة الامام او في غيبته
واطلع عليه ولم ينكره فهو حجة بمعنى انه يدل على جواز الفعل المذكور كما صرح به غير واحد من الاصوليين والمراد
بالاطلاع هو الاطلاع العادي لا المطلق كما هو المعتبر في الاحكام الشرعية لا العلم الذي فلا يترتب عليه حكم وليس
معتبرا فيها وان حصل فهو حسن واستدلوا عليه بوجوه الاول الادلة الدالة على وجوب النهي عن المنكر مثل قوله
تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر مضافا الى دلالة الاجماع عليه بل تعد من
المستقلات العقلية كما نبه عليه جماعة من المحققين الثاني الادلة الدالة على ارشاد الضال من العقل والنقل
والفطرة مضافا الى بديهة العقل بالعموم والخصوص من وجه من حيث المورد لان الاول اما مورده اجتماعهما فكما في فعل
المعصوم في تحصيل الاحكام الشرعية فانه من حيث كونه معصوما مورده الدليل الدال على
المنكر ومن حيث كونه في خلاف الواقع مورد لدليل الارشاد لانه عبارة عن ايصال من هو على خلاف الواقع اليه
وتجاهل المذكور كله فتنبيهه على الحكم المطابق للواقع ايصال له اليه وارشاد اليه كما انه نهي عن المنكر الذي هو فيه
من خلاف الواقع فيجري فيه ادلتهما جميعا واما مورد افتراق الاول فانه في الموضوعات مع علم الفاعل بكونه مرتكبا
حراما كمن شرب الخمر مع علمه بانه خمر وكذا واما مورد افتراق الثاني فكما في الجاهل القاصر في الاحكام الشرعية حيث
لم يلتفت اثم من هذه الجهة فهذا مورد لادلة الارشاد كما ان ما قبله مورد لادلة النهي عن المنكر من دون عصيان
كل واحد في الامر الثالث ما تمسك به بعضهم من الادلة الدالة على حرمة المعاونة على الاثم ولعل نظر المستدل الى
ان سكوت الامام عن فعل غيره لو كان الفعل الصادر منه حراما وانما اعانة له عليه وفيه ان الادلة لا يصدق على
مثله المعاونة على الاثم بوجه اذ موردها حيث يوجد مقدمات فعل الغير كلا او بعضا بحيث يكون لفعل الغير
مدخل في فعل الفاعل بل لا بد في صدقها من القصد الى ترتب فعل الغير على هذه المقدمة فانه لو خلى عن
القصد المزبور ظاهرا انه لا يسمى موجد المقدمة معينا فضلا عن خلوه عن الايجاد المقدمات بحيث كما انه لو باع
هنا لمن يعمل خمرا وعلم البائع ان المشتري يعمله خمرا لم يكن ذلك اعانة له عليه ما لم يقصد الترتيب المذكور مع
الاذن بين الامام وغيره في هذه الجهة فعلم ان سكوت المعصوم وعدم انكاره لا يصح ان يدل
على المطلوب من هذه الجهة وان لم يجز وقوعه منه من باب حرمة ترك النهي عن المنكر او ارشاد الضلال
الرابع الاخبار الدالة على حجية التقرير على ما تمسك بها مثل ما ورد من مسئلة انه يسكت النبي صلى الله عليه وآله
الغير وغيره من الاخبار على ما تمسكوا بها ولكن لا حاجة الى التمسك بها في المقام لان الخبر الواحد لا ينهض دليلا
على حجية مثله بل من جملة ادلة حجية اخبار الاحاد وعدها تقريرا للمعصوم على الاصح بعيد جدا فلو اعتبر التقرير
لما لزم الدور فظهر ان العمدة في المقام هي ادلة النهي عن المنكر مع ادلة الارشاد وعليه فهذا فلا بد من بيان
شروط النهي عن المنكر لتوقف وجوب هذا المقام لاجل المسئلة عليه فنقول الاطلاع العادي على فعل الغير كما فرضت
وهو الممكن لا من الوجوه والقدرة على الانكار وعدم احتمال تاثير الانكار في انتهاء الفاعل وارتداعه
عن فعله وقيل وعن بعض شرحه ان افزاده احدها عدم المصلحة في ترك النهي عنه وثانيها عدم وقوع المنهي عنه
الفعل الثالث الشرط الثاني ولا يخفى تامل في عدم اعتباره لوجوب النهي عن المنكر ولو سبق النهي عليه مائة مرة واما الشرط

وذلك لان النهي عن المنكر وجب لاجل المفسدة فاذا فعل في حضرة من يفعل فلم ينكره على الفاعل من اجتماع شرائط الانكار لدل ذلك على جواز الفعل المذكور والا لوجب الانكار عليه لان الواجب من الانكار عليه لا ان يكون في الفعل من قبيل الصادر انما هو عليه يدل على الرجحان زيادة على الجواز كما هو ظاهر ح

الاول فان امكن ارجاعه الى التمكن بتحميله على التمكن العقلي والشرعي حتى يعد المقدار بمعنى ان مقام عدم تمكن
المنكر لوجود المصلحة في الترك من دون تعين وجوب الترك واحتمال عدم التمكن الشرعي فلا كلام في عدم
احتياج المدعي شرطا رابعا والا فان اقتصر في التمكن على مقام وجوب الترك وتعينه في حق التارك بسبب عقلي او شرعي فلا لزوم
اعتبار كونه شرطا اخر وما يحكيه فلا تامل في اعتبار الشروط الثلثة الاولى اعني الاطلاع العادي والتمكن واحتمال التاثير
ولكن التحقيق ان مجرد وجود الشروط الثلث لا يكفي في وجوب الردع اذ قد يكون الفاعل معنونا بعنوان يتبدل به حكمه
الواقعي او بعنوان الحكم الظاهري او يكون معذورا عند العقل فهل يجب ردعه في كل واحد من الفروض حتى يكون
مع سكوته من ذلك دليلا على الواقع وعلى ان الفعل المذكور المسكوت عنه ثابت في حقنا ايضا ام لا فنقول اما تبدل
حكمه الواقعي بتبدل عنوان امر فكما انه صلى في الثوب النجس او من دون سورة في حضرة الامام ظ يكون فانه يحتمل ان يكون
المصلي جاهلا بالنجاسة او ساهيا عن السورة وقد تبدل حكمه لاجله بعدم اشتراط الطهارة وعدم وجوب السورة
فانه لا تامل صحيحا في انه لو كان كذلك لم يجب ردعه بل لا يعتق للانكار عليه لا مرة ما على ظن حكمه الواقعي فلا
يكون تقريره دليلا على الواقع من جواز صلوته في الثوب النجس او بدون السورة واما ما صورة كونه معنونا بعنوان
الحكم الظاهري فكما انه على استند في الفعل بالامارات الظاهرية كيد المسلم وسوقه وكالاستصحاب وعمومات
البراءة والاباحة واخبار الاحاد وغيرها فهنا مقامان الاول في الشبهة الموضوعية فنقول انه لو وقع في خلاف
الواقع من جهة الشبهة في الموضوعات الخارجية كما اذا استناد الى الامارة الظاهرية كما انه يشتري جلدا من يده
مسلم ذي سوقه استنادا في ذلك الى يد المسلم وسوقه وكان في الواقع غير مذكى فلا يجب على العالم بالواقع تنبيهه عليه
اعم من المعصوم وغيره من ان وظيفة الامام ليس بيان الموضوعات الخارجية وتشخيص مصاديقها من بعض بل هو مؤول
الى القواعد الكلية وتلك الامارات الظاهرية فلا يجب على الامام الردع في ذلك المقام بلا تامل الثاني في الشبهة
الحكمية فكما انه استند في وجوب صلوة الجمعة بخبر فاسق عملا باعتقاد انه عادل او بالاستصحاب او وصلية تحريم
جزء كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ونحو ذلك من موارد الشبهات الحكمية فنقول ان هنا احتمالات احدها عدم
وجوب الردع والتنبيه على الواقع نظرا الى انه انما عمل بالطرق الظاهرية وعلى طبقها وان لم يصل الى الواقع ولكن يمكن ان
تكون فيها مصلحة جابرة وثانيها وجوب الردع والتنبيه على الواقع وثالثها التفصيل بين القول بالتخطئة والتصويب
في تلك الطرق الظاهرية بمعنى اعتبار الموضوعية والسببية فيها في عرض الواقع لوجود مصلحة فيها وراء مصلحة الواقع فيجب
الردع على الاول وعدمه على الثاني ولكن الاحق والتحقيق هو الاحتمال الثاني اعني وجوب الردع من باب الارشاد ولعدم
مانع من ورود ادلته وان لم يجر عليه دليل النهي عن المنكر لعدم لزوم حرام عليه في هذه الصورة وابطلان القول بالتصويب
كما حقق في محله فيجب ردعه وايضا لدلالة الواقع كما انه لو تبدل رأي المجتهد يجب عليه تنبيه مقلديه على رأيه المتاخر و
ان كان في قيام براءة الاول مستند شرعي هو الاستصحاب فظهر من ما ذكرنا ان هذين [illegible] وهو عدم كونهما
صوابا واما اذا كان معذورا في نظر العقل فان كان عذره في الموضوعات كان عذره باعتقاد الفاعل
فلا يجب ردعه اصلا من باب النهي عن المنكر لعدم الاثم ولا من باب الارشاد لعدم كونه ضلالة وان كان عذره

ومن هنا قال بعضهم بالتفصيل في الموضوعات [illegible] وان في الشبهة الحكمية لا [illegible] حكام م

في الاحكام

في الاحكام الشرعية فيجب من باب الارشاد ونظير ما عرفت فظهر مما ذكرنا شرط رابع للتنبيه على المنكر لوجوب الردع
وهو عدم كونه معنونا بالعناوين المذكورة على ما عرفت وهنا شرط خامس وهو كون الفعل متسعا للانكار
فلو لم يكن كذلك لم يجب كما انه يتلفظ بلفظ متضمن للغيبة او الكذب بحيث لو سكت ولم يظهر منه المعاودة فان ما
صدر غيبة بل للردع وما يأتي غير موجود فلا يدل عدم الردع في مثل المقام على جوازه لاحتمال ان يكون صغيرة مغفورة بل
لو كان قابلا للردع ايضا للاحتمال المذكور فهو يدل على كونه غير كبيرة اذ لو كانت كبيرة لوجب الامر بالتوبة والمداومة
عقيبه مع تاخيرها لوجوبها فورا وان كان نفس الفعل غير قابل للانكار الا ان بعضه بالمداومة نفسه والتحقيق
هذا اذا لم يكن جاهلا بالحكم الشرعي واما اذا كان جاهلا به فيجب تنبيهه عليه من باب الارشاد كما عرفت فعلم
ما حققناه انه يجب في تحقق حجية التقرير من اجتماع الشروط الخمسة المذكورة فان كانت معلومة فيها واما
اذا كانت مشكوكة فهل مقتضى الاصل البناء على تحقق الشروط بلا فنقول ان مقتضى الاصل عند الشك
في الشرط الاول اعني الاطلاع العادي هو البناء على عدم الاطلاع كما مرت الاشارة الى بناء العلماء في ذلك سابقا
والى هذا يظهر حال التحقيق عند الشك في ذلك بانه يشترط ان لا يكون وقوعه نادرا وذلك لان الاطلاع العادي
يحصل غالبا في الامور المشاهدة العامة البلوى دون الافعال التي يقع في نادر الاوقات واما عند الشك
في الشرط الثاني اعني التمكن والقدرة فمقتضى الاصل البناء على وجود التمكن لان انتفائه موقوف على ثبوت المانع
والاصل عدمه ثبوتها وهذا الاصل وان كان مختصا من الاصول المثبتة الا انه حجة اذا لا
منشاه بناء العقلاء وهنا كل لذلك وان كان غير حجة اذا كان مستفادا من دليل لا تقتضي غلبة لوازمه
ومن جملتها حجية التقرير فثبت به بلا اشكال واما عند الشك في الشرط الثالث اعني احتمال التاثير فالاصل
الاصل في البين لان احتمال التاثير مثل احتمال عدم مقتضيات ان الحكم فلا يصل احدهما [illegible]
الا ترجح ان الاصل عدم وجوب الردع على كل حال واما عند الشك في وجود احتمال التاثير معارض بالعلم
بعدم التاثير الذي هو سبب السكوت عند كون الفعل على خلاف الواقع فيجري اصالة العدم في كل واحد منهما فيتساقطان
ويتساقطان ويرجع الى اصالة البراءة من وجوب الردع فلا يحكم بكون ترك الردع دليلا على الواقع واما عند
الشك في الشرط الرابع اعني عدم كونه معنونا بالعناوين المذكورة فلا بد من احراز العنوان بمعنى انه لا بد في اثبات
كون التقرير حجة ودليلا على واقعية الفعل في حقنا من احراز كون الفاعل غير معنون باحد العناوين المذكورة وعند
الشك يحكم باصالة عدم وجود الشرط المذكور بمعنى عدم اتحاد ما صدر العنوان فلا يمكن الحكم بثبوت فعله في حقنا
ثم لو علمنا بعنوان انه الذي وقع عليه فعله كما يحتمل خاصة التوبة في الاصل يحكم بثبوت جواز ذلك في حقنا بتحقق
العنوان المرخص فيه واما عند الشك في الشرط الخامس اعني كون الفعل متساويا في بلا للانكار فالاصل عدم كونه
فلا يفعل ما ذكر ان على الحكم بالتحقق من الشروط الخمسة عند الشك فيها انما هو الشرط الثاني فقط دون غيرها وان
التقرير ليس حجة مطلقا في حقنا الا بعد استجماع الشروط الخمسة هذا آخر مسئلة الفعل والتقرير وقد فرغ منه

الفقير الحقير علي بن الطفلي التبريزي حامدا مصليا

وتقتضيه ليس حجية التقرير بل عدم ثبوت المانع فتقط

جزوه تحقیق سید دامادست
که جزء اداره است
کلاً مقصد است
۱۳۳۹

اصل المعروف من مذهب الاصحاب ان جاهل الحكم غير معذور الا في مقامين الجهر
والاخفات والاتمام في محل القصر ولم يعلم مراده ام من ذلك من جهة احتمال ان المراد
المعذور تركه من حيث صحة العمل وفساده واحتمال ان المراد المعذور تركه من حيث العقاب احتمال
ان المراد بالجهل هو البسيط واحتمال ان المراد هو المركب وهو خلاف ما من ملاحظة الحكم
الجاهل والتعرض لاحكامه فنقول الجاهل اما ان يكون جاهلا بالحكم الشرعي من تكليف او وضع
او يكون الجهل متعلقا بحكم الشرعي اعني الموضوع اعني رجوع المستنبط فان الجهل بالموضوع المستنبط
يؤول الى الجهل بالحكم الكلي وذلك كالجهل بمصداق القبلة والوقت والطهور ومع الجهل بالحكم
اما ان يكون عاما لجنس حكم كونه مطلوبا جاهلا بفصله لكونه واجبا او مندوبا واما ان يكون
جاهلا بجنسه وفصله معا كما لو تردد حكم بين الاحكام الخمسة ومع العقاب اما ان يكون
جهله مركبا او يكون جهله بسيطا والجهل البسيط على اقسام ثلثة لانه اما ان يكون ظنا او شكا
او وهما ومع العقاب تركه التي هذا الجهل المركب اما ان يكون مستندا الى امر شرعي
كما لو روى الخبر الواحد فنشأ منه الشك مثلا او الجهل المركب واما ان يكون امرا عقليا ومع
العقاب تركه كلها اما ان لا يجهل الجاهل العقاب في شيء من ادوته الى ان يموت وهذا لا اشكال
فيه او يجهل به الا العقاب وهو اما ان يلتفت قبل العمل او خارجه او بعده وعلى الاخير
وهو التفت بعد العمل فاما ان يكون وقت العمل قد خرج او يكون بعد باقيا ثم ان الكلام
في الجاهل يقع تارة في استحقاقه الثواب او العقاب واخرى في صحة العمل وفساده بان
لا يحتاج الى القضاء او الاعادة او يحتاج وحيث نجعل الكلام في مقامين احدهما في الجهل المركب
والاخر في الجهل البسيط اما المقام الاول فيقع الكلام فيه من جهات الاولى
من حيث ترتب العقاب على الفعل كما لو جهل حرمة الخمر فشربه في الجهل بالحكم او جهل كون الباقي

المعين

المعين خمرا وان علم بحرمة الخمر في الجهل بالموضوع او جهل وجوب الواجب فتركه وحل الكلام هنا هو
عقاب نفس ذلك الفعل من حيث هو المقرر له في الشرع وكذا من حيث ترتب الثواب لو فرض
جريان احتماله في شيء من المقامات كما لو اتى بجزء من اجزاء العبادة فجهل بكونه جزءا
جزئيا مع فرض القربة بمجموع المركب فلا كان في الواقع جزءا لكنه غير ملتفت الى كونه جزءا وعلى
كيف كان فقد يقال فيما نحن فيه بالتفصيل بين القاصر مثل من لو تحقق منه التفات الى التكليف
بذلك الحكم الشرعي اصلا وبين المقصر بجريان العقاب في الثاني دون الاول وهو حسن لعدم
وجه من جهة قبح عقاب القاصر وصلاحيته للعدل ولحكمه جلالة المقصود ولكن التحقيق
ان ما ذكره من عدم جريان العقاب على القاصر وان كان وجيها الا ان حكمه بجريان العقاب
على المقصر لا وجه له وذلك لان اثبات العقاب لا بد فيه من دليل ولا يخلو اما ان يكون
الدليل هنا من العقل او من النقل ولا يتأتى في شيء منهما الحكم بجواز عقاب من حكم عليه بكونه
مقصرا ومعاقبا في هذا المقام بل الذي يتأتى منهما انما هو عكس ما ذكره اما دليل العقل فلان
العقل لا يجوز العقاب على شيء الا بعد تجويز التكليف والخطاب به ونحن اذا لاحظنا
البحث وجدناه على قسمين لان الالتفات الواقع من المتصف بالجهل المركب بان التفت
ثم غفل بحيث صار جاهلا بالجهل المركب اما ان يكون قد وقع في حال يتمكن من الاتيان
بالمأمور به الذي التفت اليه ويصح توجيه الخطاب به اليه لاجتماعه سائر الشرائط كالوقت
والبلوغ والعقل وغير ذلك واما ان يكون قد وقع في غير حال التمكن من الاتيان بالمأمور به
كما لو التفت في حال الصغر الى امر بالكون في الشرع او بالصيام مثلا ثم غفل عن ذلك و
عاد جهله في حال البلوغ من قبيل الجهل المركب اما الاول فلا اشكال في تجويز التكليف به
بعد الالتفات فلو التفت في وقت صلوة الظهر الى ندوبها في الشرع بالصلوة ولو على

وجه الاشكال فيه تجوز في حقه التكليف بغير اشكال لكنه خارج عما نحن فيه من مسئلة الجهل المركب
لان جهله هذا من قبيل الجهل البسيط واما الثاني فانه وان كان مما نحن فيه من مسئلة
الجهل المركب الا انه لا اشكال في انتفاء العقاب عنه لان العقاب يدور مدار تنجز الخطاب
وهو غير معقول ههنا لانه في حال الالتفات كان فاقدا شرط التكليف والخطاب وهو البلوغ
وفي حال عدم الالتفات وهو حال عدم بلوغه والتفاته بالجهل المركب لا يصح توجه الخطاب اليه
ومع انتفاء تنجز الخطاب ينتفي العقاب وهو ظاهر وان شئت قلت الجهل المركب عام للمقصر
فلا يجري فيه التفصيل حتى يفصل بين القاصر والمقصر واما الدليل النقلي فلان قوله عم
رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون الخ شامل للقسمين القاصر
ومن جهله المفصل من قبيل المقصر وحكم عليه بالعقاب بل نقول انه في المعنى اظهر من حيث
تخصيص رفع العقاب بما لا يعلمون لهذه الامة ولو كان المراد به القاصر لم يكن للتخصيص وجه
لجريان ذلك في سائر الامم ايضا لانه لا يجوز التكليف بالاطلاق وكذا رواية عبد الاعلى
عن الصادق ع سألته عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا وكذا قوله ع في صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج اما اذا كان بجهالة فليقف بها بعد ما ينقضي عدتها فقد يعذر الناس في
الجهالة بما هو اعظم من ذلك قلت بان الجهالتين اعذر بجهالة ان ذلك محرم عليه ام
بجهالة انها في عدة قال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه
ذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط فقد حكم عليه السلام بكون الجاهل بالحكم معذورا و
الاطلاق شامل لما لو كان جهله بسيطا قد سبق منه التفات وما لو كان لم يسبق منه
الالتفات فقد تحصل مما ذكرناه ان مقتضى الدليل العقلي والنقلي هو عدم الفرق بين
القاصر والمقصر في عدم جريان العقاب ولكن ذلك مخالف لمذهب علمائنا

فانهم

ايكون بلوغ الكفار معاقبين بالفروع من دون تفصيل منهم بين ما اذا سبق منهم الالتفات
وبين ما اذا لم يسبق الا انه يبقى هنا شيء وهو ان مفاد ما تقدم من اطلاق القول على الوجه الذي
لا ينطبق على قواعد العدل لان عقاب غير المكلف من قبيل عقاب القاصر ولا ريب في
قبحه واستحالة صدوره من العدل الحكيم ويمكن تصحيح تلك المفاد اما بالالتزام بان التعلم واجب
نفسي فمن تركه استحق العقاب واما بالالتزام بان التعلم من باب المقدمات التي تجب قبل دخول
وقت ذي المقدمة وبيان ذلك ان المقدمات على قسمين احدهما ما يمكن تحصيله بعد دخول
وقت ذي المقدمة كالطهور والسعي بالنسبة الى الصلوة ثانيهما ما لا يمكن تحصيله في الوقت مثل
تعلم مسائل الصلوة بعد دخول وقتها فان ذلك غير مقدور ولانه لو التزم بعدم الوجوب الا
بعد دخول ذي المقدمة لزم فوات التكليف وارتفاعه لان التعلم قبل دخول الوقت
يصير غير واجب وبعد دخول الوقت غير مقدور والتكليف بغير المقدور لا يجوز فيسقط
التكليف لان العمل بغير علم ايضا غير مقدور وعلى هذا فيحكم العقل بان كل مقدمة لا يسع
وقت ذي المقدمة تحصيل تلك المقدمة يجب تحصيلها قبل دخول وقت ذيها وعلى هذا فيجب
التعلم من هذا القبيل فيجب وعلى هذا فلا يبقى ايضا فرق بين القاصر والمقصر على كل من
القول بكون التعلم واجبا نفسيا وكونه واجبا غيريا متصفا بالوجوب قبل دخول ذي المقدمة
يجب الاقدام على التعلم قبل دخول الوقت وانه لو تركه قبل دخول الوقت بمجرد الالتفات اليه
ترتب على تركه عقاب ترك ذي المقدمة لانضمامه اليه من جهة عدم الايمان بل الحق
الثاني بانه هل يجب على غيره من الخلق على جهله تنبيهه على جهله ام لا فنقول
ان جهله على قسمين لانه اما ان يكون بالنسبة الى الاحكام الكلية او يكون بالنسبة الى الموضوعات
اما القسم الاول فيجب تنبيه الجاهل فالمراد لو كان جاهلا بحرمة الخمر او بوجوب رد السلام

مثلا لنا على ثلث وجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم فعلم بعد دون دل على وجوب التفقه والانذار وهو معنى
غلبة الجاهل بمعنى ان تعلم اندرج في اطلاق الانذار ووجوبه الثاني قوله تعالى ان الذين
يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الى قوله يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وذم
الكتمان وجعله اظهار الاعلام وهو المطلوب الثالث ادلة الارشاد والسابع ظهر بوجوه
الرابع ما دل من الاخبار على ان الله تعالى ما اخذ على الجهال ان يتعلموا حتى اخذ على العلماء
ان يعلموا فانه تعالى وجوب التعليم على العلماء الخامس الادلة الدالة على وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لكن مشروط في وجوبه الاعلام والتنبيه احتمال التاثير والا لم يجب لعدم الدليل
على وجوبه لعدم صدق الاعلام حقيقة على الاظهار الذي لا يتاثر به الجاهل ولا يعني الرد
بل الدليل على خلافه لكون مجرد الاظهار مع العلم بعدم القبول لغو الا بامر الشارع الحكيم
بل ربما امكن دعوى كون ذلك مسلما حتى عند الخصم واما على ارضية التنبيه فهو على
قسمين احدهما ان يقول له ان تعلمك ليس بحجة في حقك ان كان ممن يسلم هذا
المقال ويقاربه والثاني ان يشكك في مبادي تعلمه ان كان ممن التفت الى ان
تعلمه حجة في حقه وانه لا معنى لقول القاطع قطعه الى غيره واما القسم الثاني وهو ما اذا كان
جهله بالنسبة الى الموضوعات فلا يجب فيه التنبيه لعدم دليل على وجوبه فلو كان جهله
بالنسبة الى الغرض الاول الاخير من الاموال وجب التنبيه لقيام الدليل على ذلك
وكون الامور المذكورة من قبيل الامور التي هي مظنة نظر الشارع مثال الاول
ما لو اعتقد زيادة ثلاثة دراهم وان ينفق منه وانت تعلم ان اعتقاده من قبيل الجهل
المركب يجب عليك التنبيه على جهله ومثال الثاني ما لو اعتقد جنابته زوجته

وارادا

وارادا الدخول بها فانه يجب على القاطع على جهله تنبيهه ومثال الثالث ما لو اعتقد مال
الغير وارادا اخذه فانه يجب على القاطع على جهله تنبيهه واما ما عدا الامور الثلاثة
المذكورة فلا يجب تنبيه الجاهل فلو اعتقد الخمر ماء وارادان يشربه لم يجب تنبيهه وكذا
لو اعتقد البول الموجود في الخابية ماء وارادان يشربه وهكذا فلا يجب التنبيه هذا كله
انما هو اذا كان باعثا على العمل بقطعه من دون رجوع الى غيره من القاطع جهله ولا سؤال
عنه واما لو لم يعتقد مسئلة فهل يجب عليه ان يجيبه بالامر بالعمل على قطعه ام يجب ان يجيبه بالنفي
عنه فلا يبعد في هذا الفرض الذي هو سريان المسئلة الى القاطع في العمل بقطعه فقد سرى مثل
ذلك الى بعض افاضل العلماء الا ترى ان صاحب الفصول ره يقول المشايخ ان ينفي القاطع
عن العمل بقطعه بقول له لا تعتمد او اعرض عما تعتقده من قبل عقلك واعتمد فيها
على الطرق التي نصبتها لك وكيف كان فيتجه للمقام انه لا يخلو اما ان يكون جاهلا
بالحكم او يكون جاهلا بالموضوع اما الاول فيجب فيه الجواب بعدم جواز العمل بقطعه ان كان
مقصوده من العمل الافتاء والقضاء واما في عمل نفسه فلا وذلك لان العلم
في القضاء والافتاء من قبيل العلم الذي اخذ موضوعا وحينئذ يكون من الطرق
المتعارفة المأمور بها او المرضاة من جانب الشارع ومع كون اعتقاد الجاهل المركب
غير ما هو موضوعا فيلزم المسئول عنه ان يجيبه بعدم جواز العمل بقطعه في القضاء والفتيا
به واما الثاني فلا يلزم المسئول عنه فيه ان يجيب بعدم جواز العمل بقطعه في غير الاموال
والاعراض المتقوم بعدم وجوب التنبيه في غيرها من الموضوعات بل يقول انه يلزمه
ان يجيبه بالامر بالعمل بقطعه وذلك لانه لو اجاب بالامر بالعمل بقطعه يحتمل منه التقرب
لو اطاع المسئول عنه في ترك العمل بقطعه ومعتقده ولا ريب في كون الاحتياط

ترك التجري لصيرورة الكثير الى حرمته وترتب عقاب المعصية لو فعله عليه الثالث ان ترتب
الانقياد بالاتيان بمعتقده او التجري بمخالفته هل يستحق الثواب والعقاب
ام لا فنقول الحق انه لا ثواب ولا عقاب لانتفاء ما يدل على صدور الامر الواقعي من جانب الحق
بشيء ويضيق مضيق المقام امر من الشارع بشيء ولا نهي عن شيء لا واقعا ولا ظاهرا اما
الاول فلان المفروض مخالفة ما اعتقده للواقع فكيف يعقل ترتب الامر الواقعي على ما هو مخالف
له واما الثاني فلانه لم يجعل الشارع في حقه طريقا ظاهرا او وصله الى معتقده فليس هناك
الا مجرد اعتقاد الامر والنهي واعتقاد الامر والنهي غير الامر والنهي الشرعيين هذا ولكن
الاكثر هو الى استحقاق المتجري العقاب ووجهه ان الامر المعتقد امر فيجري عليه
احكام الامر الحقيقي وقد مضى في محله وقلنا انه ليس هناك الا الذم على سوء
سريرة العبد والشكر لانقياده وحسن السريرة ولا ملازمة بين الذم والعقاب
لا اذا كان الذم على الفعل ولا ذم هنا على الفعل بل على سوء السريرة وقبح العزم ولا
استحقاق لمثل هذا الانقياد الثواب الا ان يتفضل عليه المولى بذلك الانقياد
الذي هو حسن الى اجتمع في ان ما اتى به الجاهل مقتضيا للتجري ويترتب عليه اثره
كسقوط القضاء ونحوه ام لا فنقول مقتضى التحقيق ان التجري فيما نحن فيه في صورتين موافقة
الامر وهي التي يعبر عنها بالتجري بعد التخيير واسقاط الاعادة والقضاء وهو الذي
يعبر عنه بالتجري عند العقوبة وما اتى به الجاهل لا يصح التجري بشيء من معنييه
اما الاول كما عرفت من انه ليس الا موافقة الامر وانه لا امر في المقام لا واقعا
لمخالفته لما هو المفروض ولا ظاهرا لعدم جعل الشارع اعتقاده في حقه امارة
الى معتقده فلا يبقى هناك الا ذم الامر وهو ليس امرا واذا انتفى الامر انتفى التجري

لئ

لئ هو امر يتبع موقوف على ما يضاف وينسب اليه اما الثاني فالكلام فيه يقع في
مقامين احدهما اسقاط الاعادة والتحقيق هنا ايضا العدم لان سقوط الاعادة
يتوقف على الامتثال الذي هو الاتيان بالمأمور به وحيث لا امر اتى به من جانب
الشارع لا يكون ممتثلا فيبقى الامر بالمطلوب الواقعي على حاله لانكشاف عدم الاتيان
بالمطلوب الواقعي في وقته وبعد انفصال التجري الى سقوط الاعادة وان اعتقاد الامر
يجري عليه احكام الامر الحقيقي ويظهر ذلك من جماعة ممن اعتمد عليه كالمحقق والشهيد وغيرهما
قال المحقق رحمه الله في باب صلاة الخوف من الشرائع بالمطلب الثاني من دخل واداء وظنه عدوا فقصر او صلى
مومئا ثم انكشف بطلان ظنه لم يعد انتهى فانه ليس عنوان القصر او الايماء الا خوف العدو ولذا يحتمل
ان السواد عدو فلا يكون الا اعتقاد الامر وليس مطلق الخوف عنوان القصر او الايماء مطلقا حتى يمكن
ان يقال ان الخوف من السواد يدل على عليه الخوف الموجب القصر فالاتم جعل هذا القول احتمالا الاول
الاستصحاب وبيان ذلك ان المتصف بالجهل المركب لم يكن مأمورا بغير معتقده حال الاتيان ثم انتفى
بعد ما اتى به وانكشف عدم مطابقة المأتي به للواقع وقع الشك في انه هل توجه اليه الامر بغير معتقده وهو
ما اتى به فيستصحب عدم توجه الامر بغير ما اتى به اليه وفيه اولا ان الاستصحاب لا يجري لدى المقام لان
كون الجاهل غير مكلف بغير معتقده في حال الاتيان بمعتقده حكم عقلي منوط بعلة معلومة وهي كونه غير
ملتفت الى غير معتقده فاذا زالت العلة زال المعلول بحكم العقل بالضرورة للوصول الى الاتيان بالمأمور به
فقد تقرر ان حاله لا يشك في بقائه بالعنوان الذي حكم عليه ومن قلنا في باب الاستصحاب
ان الاحكام العقلية لا يجري فيها الاستصحاب واما استصحاب البراءة استصحاب حكم شرعي فمن
حكم العقل في المورد وتوضيحه في محله وثانيا انا لو سلمنا جريان الاستصحاب فقلنا ان الاستصحاب
لا يعارض الدليل الاجتهادي وهو الامر بالمأمور به الواقعي والحاصل المتصف بالجهل المركب لو اتى بالمأمور

الواقع وانكشف المخالفة في وقت الصلوة فقوله عليه السلام اتموا الصلوة ناص في ايجاب
الاعادة عليه لعدم الحصول الامتثال به والوقت ان ومن هنا ذكر فقهائنا ان ادراك
جزء من الوقت لعلة تامة لوجوب اتيان الصلوة في حق من لم يات بها اصلا كا
لحائض وغيرها من اول الاعذار واتيانها عاجزا مع جميع الشرائط ونظيره ما نحن فيه بعينه
ما لو صلى الصبي متلبسا بجميع ما يلزم تحصيله للصلوة ثم اذا بلغ قبل خروج الوقت
فانه يجب عليه اعادة صلوته بحكم قوله عليه السلام اتموا الصلوة مع جريان استصحاب
عدم وجوبه وجوب غير ما اتى به في حقه فافهم الثالث قوله رفع عن امتي تسعة
اشياء الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون الحديث مبناه على
عدم اختصاص حكمه بخصوص الموضوعات بحيث يكون مفيد الرفع جميع الاثار التي
منها اعادة الماتي به على وجه لا يعلم مخالفته للواقع وفيه ان المرفوع بحكم هذا
الحديث مبناه على عمومه لرفع جميع الاثار انما هي اثار نفس المجهول ولا اعادة هنا
ليست من اثار المجهول وهي الصلوة بل من اثار الامر فان ارتفع كان من اثر
ارتفاعه عدم الاعادة وان لم يرتفع كان من اثر عدمه وارتفاعه الاعادة ثانيهما
سقوط القضاء وقد حكي عن السيد المحقق الخليل السيد محمد الباقر اراده ان الجنب
للاصحاب في قاعدة المسبب باصلاح العمل وجوب القضاء ولم يفصل في كتاب
المذكور حتى الاحتمال الا ان الاستاد سلمه الله تعالى فالان مسئلة الجهل المركب
ونحن نصفي اجلا من مظان المسئلة مثل المسئلة ليست في محلها اما الوقت و
القبل فلم يجد منهم ما يدل على ان الامر لا بد من الرجوع الى القواعد منقول
فيه الاول وجهان احدهما سقوط القضاء لاصالة البراءة فان المعروض انه

في بعض

في بعض على حسب مقتضاه وانكشاف المخالفة انما هو بعد خروج الوقت فشك في
ثبوت التكليف بالقضاء بعد فيجري اصالة البراءة للصغير لسقوط الامر على القول
بكون القضاء بامر جديد هكذا قال بعضهم وفي كون القول بالبراءة على القول بكون
القضاء بفرض جديد اقوى نظر وان كان في بادي النظر يتراءى انه الاقوى لتحققه
في الرجوع الشك الى التكليف وقت الاداء في كون القضاء بالفرض الاول
او بفرض جديد انما هو فيما لم يعلم مشروعية القضاء من الاعمال الشرعية ومحل
الكلام فيما علم فيه انما هو ما ثبت فيه مشروعية القضاء كالصلوة مثلا وقد
جعل القضاء في الادلة الشرعية دائرا مدار الفوت فان صدق الفوت جاء
القضاء والاخلاص بدون فرق في الصورتين بين كون القضاء بامر جديد
وبين كونه بالامر الاول واذا شك في صدق الفوت ايضا لم يكن فرق بين القول
بكون القضاء بفرض جديد وبين القول بكونه بالامر الاول فيجري اصل البراءة
على التقديرين ولا يكون هناك خصوصية للقول بكونه بفرض جديد بجريان
اصل البراءة ثانيهما عدم سقوط القضاء لان المفروض كون الماتي به غير
منطبق على الواقع ولا امر بالماتي به لا ظاهرا ولا واقعا وليس هناك ما يدل
على كون الماتي بدلا عن الواقع وموجبا لسقوط مصلحة الواقع في ادلة القضاء
كناية عن عدم امتثال المامور به وقد علم انه لم يتحقق منه الامتثال فلم
يات بالمامور به فيجب عليه ما تفق بان من فاته فريضة فليقضها
كما فاته وهذا هو الاقوى خصوصا فيما لو تفطن في اثناء الوقت بمخالفة الماتي
به للمامور به وانكشف كونه متصفا بالخلل المركب فلم يبق الوقت فاته

يجوز في حقه المأمور به فظهر ان في حكم الجهل المركب النسيان فيجب الناسي القضاء
ثم ان ما ذكره من وجوب القضاء انما هو بحسب القاعدة والا فلا يخفى من حكم
الشارع في موارد خاصة بسقوط القضاء كما في الجبيرة والاغماء والاتمام مكان
القصر وعند فوات الاجزاء الغير الركنية بالنسيان كنسيان القراءة او الذكر
او السجدة الواحدة او التشهد مثلا وان كان ربما يقطع القائل بسقوط
القضاء بسقوطه في امثال المقامات وقد اتا نستكشف من سقوطه في امثال
الموارد المذكورة من كون المقام مما يجري فيه البراءة بجميع موارده الا انا
في مقابله بعموم ما دل على ان من فاته فريضة فليقضها كما فاته فانه يرفع
اصل البراءة ويقول اخرج ما خرج عن حكمه بالدليل مثل الموارد المذكورة
وبقي الباقي تحت العموم هذا كله فيما لو قطع الجاهل بمخالفة ما اتى به للواقع
بعد العمل واما لو قطع بعمله ومخالفته عمله الذي يأتي به في اثناء العمل
فما يجب عليه هدمه او يجب عليه اتمامه او يجب عليه العدول الى الناقصة
والاتمام الذي ذكره الشهيد ره في الذكرى على ما حكي عنه في مسئلة من دخل
في الفريضة باعتقاد دخول الوقت ثم انكشف في اثنائها خلافه هو الاصح
وكانه استنباطه ذلك من قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم بل حكي عنه ما هو اعظم
من ذلك وهو انه لو دخل في الفريضة باعتقاد دخول الوقت ثم ذكر ان عليه
فائتة عدل الى الفائتة ثم تبين ان الوقت لم يدخل احتسب ما اتى به
من الفائتة والحاصل ان الجاهل اذا التفت الى مخالفة عمله للواقع
في الاثناء كان عمله ذلك لغوا فيتركه حين الالتفات لا على شرعا حتى يجرم
ابطاله

ابطاله بل نفس ذلك ابطالا لكونه باطلا من اصله فتدبر الخامسة انه لو كان الجهل
المركب ناشيا من امارة شرعية غير علمية هل يتفاوت الحال بينه وبين الجهل
المركب الناشي من امر غير شرعي فلو اخبر عدل بوجوب صلوة الجمعة فحصل له القطع
بوجوبها فاتى بها ثم انكشف مخالفة الواقع وان صلوة الجمعة لم تكن واجبة هل الواجب
اتمام الظهر هل يكون هناك فرق بينه وبين ما لو قطع بوجوب صلوة الجمعة
لا من امارة شرعية وتبين خلافه ام لا وكذا القائل بما لو قامت البينة على ان
القبلة هي الجهة الفلانية او ان الوقت قد دخل فصلى الى تلك الجهة الخاصة او
تلبس بالصلوة في ذلك الوقت ثم انكشف خلافه فنقول لا ريب في ان الجهل
المركب الناشي من الامارة الشرعية يفارق الغير الناشي عنه من جهة انه من
جهة استناده الى الامارة الشرعية لا يعقاب على صاحبه فلو اخبر العدل
كان يحكم في حقه من غير الناشي من الامارة الشرعية بالعقاب كما يظهر
من حكم بالعقاب فيه وانما الكلام في انه هل يحكم عليه بوجوب الاعادة
ام لا الذي يظهر من صاحب الجواهر ره في مسئلة الصلوة في غير الوقت اعتمادا
على شهادة البينة بدخول الوقت لقطعه بما شهدت به البينة في المسئلة
وتعليل وجوب القضاء بان الشارع انما جعل الظن الحاصل من الامارة
حجة شرعية وهذا الوصل لم يحصل له بل القطع وهو غير ما جعله الشارع حجة
فلو كان قد حصل له الظن لم يكن به باس ولم يترتب على العمل به ازالة
الواقع فقضاء من جهة ان مدة الشارع ذلك الظن مقام الواقع وحيث لم يحصل
له من الامارة القطع وهو غير ما جعله الشارع حجة كان قطعه ذلك الظن

مثل القطع الغير المستند الى الامارة فكما انه لو كان انكشف خلافه كان
يجب عليه القضاء فكذا هنا لكون وجود الامارة كالعدم حيث لم تفد
الظن وان اعتبرها الشارع لافادته وهو القطع وعلى هذا فيصير القطع
من الامارة اذا خالف الواقع من حيث استلزام القضاء ادنى مرتبة من
الظن الحاصل منها الخالف للواقع لعدم وجوب القضاء عند انكشاف مخالفته
للواقع هذا ولكن التحقيق انه لا فرق بين حصول القطع من الامارة وبين
حصول الظن في الفرض الذي هو حال انكشف المخالفة للواقع فلا وجه لحكمه بكون
القطع ادنى مرتبة وذلك لان الشارع انما اعتبر الامارة دون الظن الحاصل
منها فلا فرق بين افادتها القطع وبين افادتها الظن لصدق اعتبار الامارة
على المقامين نعم لو قيل بان الامر الظاهري لا يقتضي الاجزاء وحكم بالقضاء
من ذلك الباب فذلك مما لا غبار عليه لكن ليس لازما الفرق بين
افادة الامارة للقطع وافادتها للظن وانما اللازم هو الحكم بالقضاء في صورة
المخالفة سواء افادت القطع ام الظن لكون الحوالة الصدق على الامارة
التي مؤداها امر ظاهري واما المقام الثاني وهو الحمل السيوطي فا
لكلام فيه من جهات احدها الحمل المتصف به بالاحتياط الثانية ما لو
عمل بالاحتياط او التقليد وانكشف خلاف عمله وعدم مطابقته لواقع
الثالثة ما لو عمل بدون التمسك بشيء من الطرق المذكورة بل بما تلقاه
من بائه وامهاته واشباههم الجهال اما الاولى فقد تقدم تفصيل القول
فيها فحصله جواز العمل بالاحتياط على التحقيق خلافا للاكثر حيث حكموا بطلانه

تارة

تارة بطريق الاجتهاد والتقليد ولعل منشأ ان الاحتياط في ترك الاحتياط وان
الاحتياط الذي هو موصل الى الواقع من دون شائبة ريب فيه هو ان يأخذ اولا
بطريق الاجتهاد والتقليد ويضيف اليه العمل على الاحتياط واما الثانية
فالكلام فيها يقع في صورتين الاولى في استحقاق الثواب والعقاب على العمل
بالامارات والاحكام الظاهرية وقد استدل لها بمنقول الظاهر من الثواب
عليها لان الشارع امرها والمعروف ان الاحكام الشرعية والموضوعات الشرعية
الواقعية كالصلوة مثلا مما لا تتناله ايدي الناس من زمان الغيبة الصغرى
الى يومنا هذا بل من زمان الحضور فانا نعلم ان احدا من المجتهدين الاعلام
لم يدرك الصلوة الواقعية برائه ولا عمل بها بل عمل برايه من جهة كثرة الخلاف
وان كلامهم لا بد وان يقع منه الخطاء في شيء من اجزائها وشرائطها واحكامها
وكذا الحال في غيرها من العبادات فكيف يصح من الشارع العدل الحكيم
ان يجعل الامارات بدلا عن الواقع بحيث لا يحصل الواقع اصلا او يحمل
لنا دينا من الناس ويامرنا بالعمل بها على مر الدهور والاعوام ولا يثيب على
الجامعة الغير المتناهية على هذه الاعمال الكثيرة التي لا يحصى وقد اصابهم
كمال التعب والمشقة في الاقدام الى تلك الاعمال فيفوت اجرهم ولا يرى دواعي
حسناته الا اليها وذلك مما لا يرتاب المتامل في قبحه تعالى شانه من ذلك
علوا كبيرا ولا يتوهم ان هذا يستلزم القول بالتصويب لانا لا نقول
بتبدل المصلحة في المامور به بل نقول ان اللازم ان يثيبهم على تلك الاعمال
الناشئة من الالتزام بالامارات المامور بها ولو كان ثواب الاطاعة و

والانتصار في مقابل قول من يقول بان الاحكام الظاهرية ليست احكاما
حقيقية ثم ينكشف خلاف ذلك بعدم الحمل عليها واذا انكشف مخالفتها للواقع فهي باطلة
ولا ثواب عليها اصلا وان حالها حال الامر العقلي الظاهري الذي هو
ناش عن قصور اعتقاد المكلف بحيث لا يستند الى مدرك شرعي على مخالفة
الاوامر الظاهرية العقلية لانها اوامر من جانب الشارع وان توهمنا ما بين الواقع
هذا هذا الى ما تمسك به صاحب الفصول ره في الحكم بترتب الثواب على اخبار
المسامح في ادلة السنن حيث قال ره ان الاعتقاد ان كان بطريق ثبت اعتباره
شرعا كالاجتهاد والتقليد المعتبرين فلا اشكال في ترتب ثواب العمل بالطريق عليه بل
الظاهر ترتب ثواب عمل العمل عليه لان الحاصل اتى بجميع ما هو فوق ثوابه كما سبقا
من اخبار المسامح في ادلة السنن انتهى بل ربما ادعى دعوى الاولوية نظرا الى ان
اخبار المسامح تضمنت مطلق بلوغ الثواب ولو من طريق غير معتبر شرعا مثل اخبار
الكافر والفاسق فيما كان هناك امارة معتبرة شرعا يكون ترتب الثواب اولى
الثاني صحة عمله بحيث يترتب عليه الاثر فيسقط عنه الاعادة والقضاء ويجزي
عليه غيرهما من الاثار واما الاعادة فتوضيح المقال فيها ان نقول ان انكشاف
مخالفة ما اتى به للواقع تارة يكون على وجه القطع واخرى يكون على وجه الظن اما
الاول فتوضيح المقال فيه ان هناك قولين احدهما سقوط الاعادة عنه
وهو قول الاكثر والثاني عدم سقوطها ومبنى هذين القولين كون الاعادة
متضمنة لمصلحة الواقع على وجه الدوام وكونها متضمنة لمصلحة ما دام لم ينكشف
مخالفة مؤداها فالاول مبني على الاول والثاني على الثاني واقوى ما يتمسك

به

به للقول الاول وجهان احدهما حكم العرف وبيانه ان اوامر الشارع لكونها مسببة
عن المصالح الواقعية الكامنة في المامور بها ليس حالها الا كحال اوامر الاطباء كما
ان الطبيب لو امر المريض بشرب نوع من المسهل مثلا وجعل نوعا اخر بدلا له
اذا لم يتمكن من شرب الاول حتى شرب الثاني الذي هو البدل ثم تمكن من الاول
فانه لا يقدم على شربه قطعا بعد شرب الثاني هذا حال الطائفة العرفية والاطباء
الشرعية تجري مجرى العرفية بغير ريب فلا يلزم الاتيان بالمامور به الواقعي الذي
هو الاصل بعد الاتيان بالمامور به الظاهري الذي هو البدل فيما بينهما
الاستصحاب بتقريبه انه في حال الاتيان بدليل الامارة الذي هو المامور به
ظاهرا كان ذلك بدلا من الواقع والمكلف لم يكن مامورا بالاتيان بغيره
ثم اذا شككنا بعد الاتيان به وانكشاف مخالفته للواقع في انه هل يجب اعادته
على الوجه المطابق للواقع ام لا من جهة الشك في ان الاعادة كانت متضمنة
لمصلحة الواقع او كانت متضمنة لمصلحة ما دام لم ينكشف مخالفتها للواقع استصحب
بقاء عدم الامر بغير المامور به الظاهري الذي هو مدلول الامارة ولا يجب
عليك سقوط الوجوب اما الاول فلان قياسها عن فيه باوامر الاطباء
قياس مع الفارق ضرورة ان عدم اقدام المريض على شرب المسهل
البدل منه بعد شرب البدل انما هو من جهة الضرر بل ظنه وبناء عن
لا ضرورة الاتيان بالبدل منه وهو المطابق للواقع بعد الاتيان بالبدل
وهو المامور به الظاهري الذي انكشف مخالفته للواقع بل هو معلوم الحسن
وان هذا من ذاك واما الثاني وهو الاستصحاب فلا نسلم ان كان

البدل الذي به

ولم جوز انه كان واقعا للامر بالطاقي من حكمه على اوله المامور به الواقعي بان هذا
عين ذات الواقعي من باب التنزيل والحكومة الان هذا الاستصحاب مما
لا يجري له لانا نسلم ورود امر جديد حتى نستصحب عدمه لانا علمنا كونه
مامورا به بالواقع الذي هو شيء واحد لا مرتين لتعدده اصلا كما هو مقتضى
مذهب المخطئة وعلمنا ان الامارة لا يترتب عليها غير المصلحة والمامور به
واما كما هو لازم القول بالتخطئة في الاحكام الظاهرية فلم يبق الا ان الامر
بالامارة ليس الا كون المصلحة في نفس سلوكها دون مؤداها لكونها مقصورة
من باب انها مرآة للواقع وكاشفة عنه وانه ليس لها حجية موضوعية او كون
المصلحة في مؤداها ما لم ينكشف مخالفته للواقع وعلى هذا فما لم ينكشف مخالفته
للواقع فهو عين الواقع كما هو المفروض في الامارات من كون الاخذ بها على ان
مؤداها هو الواقع وبعد انكشاف مخالفته للواقع يبقى دليل الواقع على حاله
لا رافع له ودليل الدليل قوله تعالى اقيموا الصلوة وحده ان كان انكشاف
مخالفته للواقع في الوقت وبضميمة قوله من فاته فريضة فليقضها كما فاته
ان كان انكشاف مخالفته في خارج الوقت فاين استصحاب عدم الامر غير
المامور به الظاهري مثلا فانه متوجه الى المكلف لبقاء وقت الصلوة
المامور بها وعدم الاتيان بها في ذلك الوقت هذا هو الكلام في الاول واما الثاني
وهو الانكشاف الظني فحكمه حكم الانكشاف القطعي الذي قد عرفت الكلام فيه
على وجهه وهذا كله هو الكلام على الاعادة واما القضاء فتفصيل القول
فيه على ما يليق بالمقام هو انه يبنى سقوطه وعدم سقوطه على القول

في وضع

في وضع الامارات فان قلنا ان الامارات الشرعية الظاهرية قد وضعت ليكون
مؤداها طريقا محضا ومرآة الى الواقع بحيث لو لم يقع الواقع كان المترتب عليها
مصلحة ولو خالفته كان عذرا ومعذرا محضا صالحا ينكشف عند العامل مخالفتها
للواقع واذا علم مخالفتها لم يكن له شيء من المصلحة والثواب كالامر الظاهري بعينه
الا ان يتفضل عليه ربه بثواب مترتب على مجرد الانقياد كان اللازم هو القول
بعدم سقوط القضاء لانه لم يات من المامور به واقعا فبقي والمدلول عليه
بالامارة ليس فيه مصلحة فقد فاته المامور به الواقعي ويلزمه القضاء واذا قلنا
ان الامارات الشرعية يترتب على مؤداها مصلحة جابرة لفوات مصلحة الواقع
وثوابه وان لم تكن مصلحتها من قبيل المصلحة المستقلة التي هي في عرض الواقع
في نفس الامر ان مصلحة الواقع الفائت لما انجبرت بمصلحة مؤدى الامارة
التي هي المامور به ظاهرا لم يكن المامور به الواقعي فائتا حقيقة من جهة
عدم وفاء مصلحته فالفوات الحقيقي عبارة عن فوات الشيء بحيث لا يتدارك
مصلحته وح فلا يصدق الفوت ويجري اصالة البراءة من القضاء عند
الشك وهذا هو الاقوى ثم ان هذا كله انما هو الكلام في حصول
الاعادة والقضاء واما الكلام في غيرهما من الاثار الوضعية مثل انه
كان يرى جواز غسل الوجه او المسح منكوسا فتوضأ على ذلك الوجه
ثم انكشف له انه لا يجوز النكس في الوضوء مطلقا هو كان قبل ذلك
يرى جواز الدخول في الصلوة بذلك الوضوء فهل يترتب على ذلك الوضوء
بعد انكشاف خلاف اثره الوضعي الذي هو جواز الدخول في الصلوة مثلا

م لا نوضحه انه لا بد ان ننبه قبل تحقيق المقام بان المراد هنا هو الكلام
في جواز ترتب الآثار اللاحقة على الفعل الواقع على مقتضى الامارة الاولى
وعدم في الرأي الاول والاخر كلام في انه اذا اراد ايقاع نفس الفعل في
الازمنة المتأخرة كالوضوء في المثال المذكور فلا بد له من الاتيان به مطابقا
للامارة المتأخرة والرأي الجديد ويعلم ايضا ان المقصود بالكلام هنا هو
مطلق الآثار الوضعية سواء كانت بالنسبة الى العبادات ام بالنسبة الى المعاملات
فالاولى مثل ما عرفت من مثال الوضوء الذي يترتب عليه جواز الدخول في
الصلوة والثانية مثل بيع المعاطاة لو كان يجوزه اولا ثم عدل الى منعه
وكان قد اشترى شيئا مثلا على وجه المعاطاة في حال ذهابه الى محله
فهل يجوز له ان يصلي في ذلك الثوب بعد عدوله الى القول بالفساد وسواء
كانت بالنسبة الى فعل المكلف نفسه كما عرفت ام بالنسبة الى فعل غيره كما لو اشترى
غيره شيئا بالعقد الفارسي في حال مصيره الى القول بجوازه ثم انه عدل الى عدم الجواز
فهل يجوز له ان يجري على ذلك الثوب الذي اشتراه الغير في حال تجويزه هذا
الرجل بيع الفارسي مثلا اثر الملكية في حق المشتري ام لا وهكذا اذا عرفت
ذلك نقول هنا وجوه احدها ان يقال انه يجوز ترتب الآثار الوضعية
المشار اليها مطلقا من دون تفصيل بشيء من الوجوه الآتية وهو صريح
جماعة منهم كاشف الغطاء ره ومستندهم في ذلك امور الاول ان الامر
بالعمل بمؤدى الامارة وان كان مقيدا بالمعتقد بمؤداها الا انه مطلق
بالنسبة الى جعل مؤدى الامارة سببا لآثاره فالسببية مطلقة

فتأمل

في مثل الوضوء في المثال المذكور بجعل الشارع مؤدى الامارة الذي هو
سببية الوضوء بالكيفية المدلول عليها مطلقا بالنسبة الى الاحوال
التي منها انكشاف الخلاف بعد الاتيان بالوضوء وقبل ايجاد الآثار
فيترتب عليه المسبب وهو جواز الدخول في الصلوة بذلك الوضوء مثلا
وهذا الوجه انما يتم بناء على القول بجعل الاحكام الوضعية الثاني
الاستصحاب نظرا الى ان زمان العمل الذي كان يترتب عليه الاثر قبل
انكشاف الخلاف فاذا شككنا في ارتفاعه جاء الاستصحاب الثالث
ما تمسك به كاشف الغطاء قدس سره العزيز من ان حلال محمد
حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة الرابع ما تمسك به جمع
ايضا من لزوم العسر المؤدي الى اختلال النظام لو قلنا بعدم ترتب
الآثار بعد الرجوع كمفارقة الازواج ورجوع الدور وسائر الاموال
من ملاكها الى غيرهم وهكذا ولا يخفى ما في جميع ما ذكروه اما الاول
فلما يتجه عليه اولا من المنع من كون الاحكام الوضعية مجعولة وانما هي
امور منتزعة من الاحكام الخمسة التكليفية فالسببية والشرطية والمانعية
وامثالها ليست الا منتزعات من الخطابات التكليفية والخطاب الوضعي
هنا هو الامر بالعمل بالامارة وليس متوجها الا الى من يعتقد بتلك الامارة
الخاصة فالخبر الدال على جواز العقد بالفارسية انما يتوجه الامر بالعمل
بمؤداه بالنسبة الى من يعتقد بانطباق ذلك الخبر ويفتي بمؤداه ويرى
انه حكم الله واذا انتفى الاعتقاد بذلك وتبدل الرأي ارتفع الامر

فلا يجب العمل في حق غير المعتقد به وثانيا اما لو سلمنا كون الاحكام الوضعية
مجعولة فانما نسلم ذلك بالنسبة الى الاحكام والتسببات الواقعية بمعنى
جعل سببية البيع الواقعي ولا نسلم في الاحكام والتسببات الظاهرية
التي عليها الكلام هنا وثالثا اما لو سلمنا ذلك ايضا فكما ان المسببات
الظاهرية مجعولة نقول انما نسلم جعلها في حق المعتقد بخصوصه دون غيره
فمن زال اعتقاده ليس من المعتقد بالفتوى واما الثاني فيعلم الجواب عنه مما ذكرنا
من كون الحكم الظاهري مقررا في حق المعتقد وقد تبدل الموضوع بزوال الاعتقاد
فلا يجري الاستصحاب واما الثالث فلانه لا مساس له بما نحن فيه من لزوم
ترتب الاثار مما في على الفتوى الاولى بعد الرجوع عنها واما هو بيان لحال
اصل الشرعية والاحكام الواقعية واما الرابع فلدوران اختلال النظام انما يلزم
من عموم الابتلاء بما يلزم الكلف من ترتب الاثار عليه بعد العدول عنه
وليس عاما حتى يستتبع ذلك ثانيا ان يقال بعدم جواز ترتب الاثار الوضعية
المذكورة فلا يجوز الدخول في الصلوة بالوضوء المذكور ولا التصرف في ذلك
الثوب الذي استراه على الوجه الذي عدل من نجسه وكذا لو تزوج من ارضعته
عشر رضعات كما يرى الجواز ثم عدل الى عدم الجواز فيفارقها وقد عرفت الوجه
فيه مما بيناه من بطلان القول بجعل الاحكام الوضعية وغير ذلك مما تقدم
ولعل انتم يجعل الشارع هناك سببية ما بدا في البابين امر
باتباع موقع الامارة من تعيقده والمفترض زوال الاعتقاد وغير نفع الامر
بزوال الاحكام الوضعية امور منتزعة من تلك الاحكام المتكلفين

ثم

وليست مما صار مجعولا حتى يترتب عليها اثارها على الدوام فلا يرجع الى الاعتقاد
الاول بصحة الوضوء والدخول في الصلوة به وكذا في بيع المعاطاة وعقد المرضعة
عشرا ثم يلزم المعتقد ترتب الاثار على ذلك الفعل الذي هو موقع الامارة
وان لم يكن فعله بل كان فعل غيره والفاعل يعتقد عدم صحته كما لو كان المشتري
بالعقد الفاسد يرى فساده وغيره يرى صحته فان ذلك الغير يترتب اثر
ملكية المشتري وان كان المشتري بنفسه لا يترتب اثر الملكية لنفسه هذا
الوجه هو الاقوى وادعى عليه السيد حميد الدين ره في المنية الاتفاق
حيث قال اما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان فتواه اجتهاده الى حكم
ثم اداه اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره
فالاول مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا يلحقه حكم الطلاق
فنكح امرأة بالخلع ثلاثا ثم تغير اجتهاده واداه اجتهاده الى عدم كونه طلاقا
فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله
ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم لما اتصل به اكتسب قوة
فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم لزم منه وقوعه اتفاقا ولم يحل
له الاستمرار على نكاحها انتهى ثانيا ان يقال بالتفصيل بين القول بالتصويب
وبين القول بالتخطئة بلزوم ترتب الاثار على الاول دون الثاني نظرا الى
ما علم من مذهب القائلين بالتصويب من صيرورة ما ادى اليه نظر المجتهد
حكما واقعيا فيلزم ترتب الاثار عليه بخلاف القول بالتخطئة فان ما ادى
اليه نظر المجتهد ليس الا حكما ظاهريا يعتبر ما لم ينكشف خلافه فاذا انكشف الخلاف

لم يبق هناك حكم اصلا سوى الحكم الواقعي الاولي وفيه انه لا فرق بين القول با
بالتصويب والقول بالتخطئة في كون مؤدى الامارة معتبرا في حق مقلد المجتهد
ودون غيره على القول بالتصويب يصير حكما واقعيا في حق المجتهد وعلى القول با
لتخطئة يصير حكما ظاهريا في حقه والا فلا فرق بين القولين في انحصار مؤدى
الامارة والاجتهاد بالمجتهد عند زوال الاعتقاد برفع الحكم الذي هو مؤدى
الامارة واما ما ذهب اليه الفاضل النراقي من التفصيل بين ما كان
من قبيل ما اقتضاه الشارع مما يستلزم دوام الامر من العقود والايقاعات
وبين غيره مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وذلك لان الشارع
انما امضى عقد المعاوضة بين الناس وهو مبني على الدوام عندهم فليس معنى
الملكية الحاصلة من البيع الملكية في شيء من الازمان بحيث ينقطع ويزول
وكذا الزوجية وغيرها وهذا بخلاف ما كان من قبيل الاحكام الشرعية كوجوب
الاجتناب عن الماء القليل الملاقي لنجاسة فانه ليس حكما مقتضيا للاستمرار
والدوام لان وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكان الحكم
بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام وان استعمل منعه بحسب دراية بحكم
بعض ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه هذا والفرق بين هذا وبين
الوجه الاول هو ان المدار هناك كان على مطلق السبب حتى ان صاحب
الجواهر ره وهو ممن قال بالاول يقول انه لو كان يرى انفسنا محكوما
عليها بطهارة ثيابه شرعا الى ان تجدد رايه الى نجاستها لم يلزم تطهير
ما لاقته النجاسة قبل تجدد الرأي غاية ما في الباب انه يجب عليه الاجتناب

عما

غاية ما في الباب انه

عما لعدم تجدد الرأي ويرد على التفصيل المذكور ان الشارع لم يصدر من سوى
الامر بالنهي وهما دائران مدار الاعتقاد فلا يمكن هناك جعل السببية من
الشارع ولا امضاؤها وكذا غيرها من الاحكام الوضعية ولو سلمنا جعلها
فانما هو في الاحكام الواقعية من السببية وغيرها دون الظاهرية التي هي
الكلام ولو سلمنا ذلك ايضا فانما نسلمه في حق المقلد دون غيره وقد عرفت
تفصيل الامر في بيان وجه الاول من الوجوه التي نحن بصدد بيانها ثم انه يستفاد
منه في على تشييد اركان ما ذهب اليه امور منها ان كون الطلاق مزيلا
للنكاح مسئلة ثابتة وكون تبدل الرأي من قبيل المزيل لم يثبت في الشرع و
منها ما هو من لوازم الامر الاول وهو ما ذكره بقوله مع ان المحقق الثاني
لم يجد في المسئلة في العروة المفروضة فان الرأي انما هو جواز التزويج
او عدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل على الوجه المذكور للشروع المكلف
بيح وعدمه وترتب الفسخ وعدمه على جواز الفسخ وعدمه يحتاج الى دليل
ومنها ما ذكره من انا ان قلنا بنقضها يعني الفتوى فلا بد ان نقول بمطالبة
المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل ومنها استشكاله فيما لو جعل فرش المسجد
من اجر معين من الجص فتغير الرأي الى ان الجص نجس او الحنا فيما استحاله ثم تجدد الرأي
او تغير الحجة هل يجب نزعه وتبديله ام لا وانه مما يفيد الاستمرار كالزوجية
حتى يرد عليه عدم جواز النزع ام لا اه فان جميع ذلك مبني على رفع من تعبد
او لا على طبق رأيه الاول عقدا واتيانا له آثار شرعية وليس كذلك بل
ارتفاع ذلك العقد كان مترتبا على حكمه الظاهري في ذلك الوقت فاذا انتفى

عدم مطابقة الواقع فهذا انه لم يكن هناك عقد ملاشي الخزف فلا يبقى مجال للاحتمال الثاني
اما الاحتمال الواقع او لا فتدبر جامعها ما يستفاد من كلام فاضل الزاق
ره في المناجر من التفصيل بين ما كان من قبيل الاضافات المختصة بمعين
او معينين دون غيره قال ره في جواب كلام له ان الاعمال الجزئية المختصة
حال الراي الاول من الاسباب والشروط والموانع على قسمين احدهما ما يكون
تاثيره وعدم تاثيره بالنسبة الى شخص خاص او اشخاص معينين من غيرهما وثمنه
اصلا كالامثلة الاول فان العقد الجزئي الواقع على امراة انما يصير سببا لحلها
على الزوج المعين من غير مدخلية غيره اصلا واذا كان باطلا يكون غير مؤثر
في حقه كذلك وثانيهما ما ليس كذلك كغسل الثوب المعين من البول مرة فانه
يصير سببا لطهارة هذا الثوب لكل من يرى الاكتفاء بالمرة وغير مؤثر في
حق كل من لا يراه كذلك وكذلك قطع الملقوح فانه اذا قطعه يصير الذبح المعين
حلالا على كل من يكتفي في التذكية بقطع الملقوح وعلى مقلده ويكون حراما
على كل ما لا يكتفي فيها به فكل ما كان من الاول فلا يجوز التفوه فيه وما مر
من الاجماع وساير الادلة تدل عليه واما ما كان من الثاني فانه يتحقق
بعد التغير فيقال ان من يرى غسل المرة غير كاف اذا غسل الثوب مرة
يكون نجسا ما دام على ذلك الراي واذا تبدل رايه ورأى كفاية المرة
يطهر هذا الثوب وذلك لان هذا الغسل الجزئي لذلك الثوب المعين مثلا
حال عدم كفايته كان غير مؤثر في حقه لان قيل ان هذا الشخص يذبح
تحت عنوان من يقول عدم كفايته ولذا كان نجسا لكل من يقول كذلك وهذا

الغسل

وهذا الغسل بعينه لهذا الثوب بعينه هذا الحال سبب لطهارة في حق كل من يرى
الكفاية بالاجماع والضرورة هذا كلامه ره وربما امكن تامين ما ذكره في
القسم الاول وتنظيره بالثوب الذي جزا او خنزيرا او غيرهما من جزء نجس ثم
انقلب ذلك الجزء مسلما فانه يجوز تسليم اخذه وان كان هو لا يصح بيع الخمر
والخنزير ولا يملك ثمنهما والفرق بين هذا التفصيل الذي ذهب اليه الفاضل
الزاق ره والتفصيل الذي ذهب اليه الفاضل النراقي ره والنسبة بينهما
بحسب المفهوم وان كانا متحدين لم يلتفتا الى ذلك ولم يلتزما بجواز ان مذهب
الفاضل الزاق لا يتم الا فيما يتحقق الى شخص خاص بان يقال هذا مثلا
او زوجته او غير ذلك ولا يحصل الاضافة الا في حق الموارد وبيان ذلك
ان الاصل الاول بين راي المجتهدين تارة يتعلق بالموضوع بان يقول احدهما
ان العصير يصح بيعه لطهارته مثلا ويقول الاخر انه لا يجوز بيعه واخرى
يتعلق بالمتعاقدين كما لو قال احدهما انه يجوز العقد على المرضعة عشرا وقال
الاخر انه لا يجوز العقد عليها وثالثة يتعلق بالايجاب والقبول ففي
هذين الاصلين بين المجتهدين على الوجهين الاولين لا يتحقق الاضافة
فلو اختار زيد في المسئلة الاولى عدم جواز بيع العصير واختار عمرو عدم
جواز بيعه فلا يكون بائع زيد من عمرو عصيرا فان عمرو لا يتحقق في حقه الاضافة
التي هي عبارة عن صيرورة العصير ماله وكذا في اختار من المرضعة اختار
مجتهدها جواز العقد في المسئلة الثانية واختار من ارضعته عدم الجواز
ومع ذلك زوجته نفسها فقبل فانه لا تتحقق الاضافة فتحصل انها بين

لعدم تحقق ترتب فعل غير المجوز على فعل المجوز حتى ان فعل لو صدر منه صحيحا
عنده لزمه صحة فعل غير المجوز المترتب عليه وفي صورة الاختلاف يبنى صحة العقد
على الوجه الاول تحقق الاضافة فلو كان الموجب يرى صحة العقد الذي وقع
الفعل في مقدماته والقابل يرى عدم صحته فاوجب المجوز فقبل من وجه
المجوز وقبل القابل صح لان شان القبول الصحيح هو ان يقع عقيب الايجاب
الصحيح عند فاعله ولا يلزم ان يكون ذلك فلا يلزم كون الايجاب صحيحا
عند القابل والتفصيل في اقسام الاختلاف في الايجاب والقبول على الوجه
المذكور انما هو اذا كان اصل المختلفين متوليا لشيء من طرق العقد والا
متوليا الطرفين الاخر واما اذا كان المتعاقدان كلاهما ممن يقول بالجواز وكان
صاحب مجتهد ثالث لا يجوز لزمه ترتيب الاثر على فعلهما وامضاءه فتحقق
الاضافة اذا عرفت ذلك نقول ان لازم مذهب الفاضل القراقي ره هو
عدم حكمه بترتيب الاثر فيما كان الاختلاف في الوجهين او المتعاقدين مع
كون المختلفين هما المتوليين لطرفي العقد ومذهب الفاضل القمي ره هو حكمه
بترتيب الاثر في جميع العقود والايقاعات مطلقا ثم انه بعد ما عرفت ذلك
نقول انه يخرج عما اضافه الفاضل القراقي ره ان الاضافة التي يعتبر
منها تحريم مال زيد او زوجته لا اثر لنفي صدور جواز التصرف لان الكلام
منها بذلك انما كان يفيد لو كان اخبارا عن الاضافة الواقعية و
ليس كذلك لان الاخبار في مثل المسائل التي ذكرت مما وقع الخلاف
ليس الا اخبارا عن معتقد القائل ففي مسئلة الموضعة عشر الوقيل انها

زوجة

لازم تحليل الفاعل عند من يرى ذلك تحقق الفعل
صدوره الاعم انكاره هو تحقق صدور الفاعل
اذا كان محرم الايجاب وجوازه مع الصلاة
من الاعم ولا يتبين صحته عند الاخر

زوجة فلان اريد بذلك انها زوجته بحسب اعتقاده وهذا لا يستلزم من عدم
جواز التصرف ومن وجوب الامضاء شيئا هذا واما ما ذكره من التاييد فيرد
عليه انه لا مساس له بما هو مورده لان ثمن الخمر والخنزير الذي قبضه الرجل
مسلم مع انكشاف فساده القطع وهذا بخلاف ما هو مورده فانه لا يجوز الجنب
اثارة الاثر على الاخر اذا انكشف له فساد فعله قطعا سادسها ما ذهب
اليه صاحب الفصول ره من التفصيل بين انكشاف خلاف ما ذهب اليه على وجه
القطع وانكشاف خلافه على وجه الظن في العقيدة التي لا يلزم في ترتيب اثرها
عدم مقتضى الفتوى بعدم جواز ترتيب الاثر على ما انكشف خلافه في الاول
ووجوب ترتيبه على ما انكشف خلافه في الاخير قال ره فان قطع ببطلان معنى الفتوى
واقعا فالظاهر وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيما بعد الرجوع عملا باطلاق
ما دل على ثبوت الحكم المقطوع به فان الاحكام لا تختص بواردها الواقعية لا لاقترانه
فيترتب عليه اثاره الوضعية ما لم يكن مشتبها بالعلم ولا فرق في ذلك بين الحكم
وغيره وكذا لو قطع ببطلان دليله واقعا وان لم يقطع ببطلان نفس الحكم
كما لو زعم حجية القياس فافتى مقتضاه ثم قطع ببطلانه فقطع بان حكمه الواقعي
حال الافتاء لم يكن ذلك ولان ثبوت الحكم الشرعي يتوقف على قيام دليل
ثابت الحجية عليه فاذا انكشف عدم الدليل انكشف عدم الحكم الى ان قال
وان لم يقطع ببطلانه ولا ببطلانه فان كانت الواقعة مما يتغير في وقوعها
شرعا اخذ بما يقتضي الفتوى فالظاهر بقاء ما على مقتضاها السابق فيترتب
عليها اثارها بعد الرجوع اذ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو حسب زمانين

لعدم دليل عليه ولئلا يؤدي الى العسر الخرج المنفيين من الشريعة السمحة لعدم
وقوف الحق غالبا على راي واحد فيؤدي الى الاضلال فيما بني فيه عليها من
الاعمال ولئلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل وهو
مناف لحكمة الداعية الى تشريع حكم الاجتهاد ولا يعارض ذلك بعودة القطع
لمن رتد شك وفيه ولا صالة بقاء اثار الواقعة اذ لا دليل في ثبوتها قبل الرجوع
بالاجتهاد ولا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دليل على تاثير الاجتهاد المتاخر فيها
فان القدر الثابت من ادلته جواز الاعتماد عليه بالنسبة الى غير ذلك فيبقى
واما عدم جريان الاصل بالنسبة الى نفس الحكم حيث لا يستصحب الى الوارد
المتاخر عن زمن الرجوع فلما مر من الاجماع مع انتفاء مورد الاستصحاب
على ما حققناه بما يكون قضية البقاء على تقدير عدم طرو المانع وليس بجاره
بعد الرجوع منه لان الشك فيه محقق المقتضي لا في طرو المانع فان العمدة
في ثبوته هي ظنه به وكونه مورد نظره ولو زالت بعد الرجوع فلو بقي الحكم بعد
زوالها لاحتاج الى علة اخرى وهي حادثة فيتعاد عن الاصلان اعني اصالة
بقاء الحكم واصالة عدم حدوث العلة وكون العلة هنا اعدادية واستغنا
بعض الحوادث في بقائها عن علتها الاعدادية غير مجد لان الاصل بقاء
الحاجة لثبوتها من الحدوث فتستصحب ولا توجه مثله في استصحاب بقاء
الاثار بعد الرجوع فان المقتضي لبقائها محقق وهو وقوع الواقعة على
الوجه الذي ثبت كونه مقتضيا لاستتباع اثارها واما الشك في حالة
الرجوع فيتوجه التمسك بقائها بالاستصحاب وبالجملة فحكم رجوع المجتهد

في

في الفتوى فيما مر حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارده المتاخرة عنه
وبقاء اثار موارده المتقدمة ان كان لها اثار وعلى ما قررنا فلو بني على
عدم جزئية شيء بعبادة او عدم شرطيته فاتى بها على الوجه الذي بني عليه
ثم رجع بني على صحة ما اتى به حتى انها لو كانت صلوة وبني فيها على عدم
وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل بني على صحتها من جهة وليست او
بني على صحتها في مثل الارانب والثعالب ثم رجع لم يلزمه الاتيان
وكذلك القول في بقية مباحث العبادات وسائر مسائل العقود والايقاعات
فلو عقد ازواجه بصيغة ثم رجع بني على صحتها واستصحب احكامها من بقاء
الملكية والزوجية والبينونة والحرية وغير ذلك الى ان قال ولو كانت الواقعة
فيما لا يبقى اثرها مقتضى القول فالظاهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بني
على حلية حيوان بتذكيته ثم رجع بني على تحريم المذكى عنده غيره او على طهارة شيء
كعرق الجنب من الحرام فلاقاه ثم رجع بني على تحريمها لان ذلك كله يرجع عن حكم
الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده
فاذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظيرنا بالنسخ واما الاحكام المتعلقة
بالموضوع المتفرعة على اجتهاد السابق فهي في الحقيقة احكام مشخصات عنوان
الموضوع كالملاقاة او من المتفرعات على حكم الموضوع كالتذكية والعقد فلا
اثر لها في بقاء حكم الموضوع انتهى ما ذكره من كون الحكم في صورة الانكشاف
القطعي هو نقض اثر القول السابقة لا دخل له في التفصيل عند التحقيق
بل هو من مسلمات العلماء ويشهد بذلك انهم ذكروا في مسئلة عدم

جواز نقض حكم الحاكم اذا تبين من ذلك ما لو علم احد الحاكمين على وجه القطع ان الفتوى
التي استند اليها الاخر في حكمه مخالفة للواقع او علم ان ما استند اليه في الحكم من
المقدمات غير معتبر فلا كما لو علم انه استند في حكمه ذلك الى شهادة فاسقين
جاز له نقض حكمه بغير اشكال وبالجملة يجوز لاحد الحاكمين نقض حكم الاخر اذا انكشف
للاول خطأ الاخر على وجه القطع والصورة الاولى من صورتي انكشاف
الخطاء على وجه القطع وهي ما لو كان الخطاء مسببا من الخطاء في الفتوى
منطبق على ما نحن فيه للاتحاد بينهما في الحكم ثم انه يرد على ما ذكره وجوه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على
اعدائهم اجمعين الى يوم الدين الثالث من شرائط المفتي العدالة وجماعة من الاصحاب صرحوا باعتبارها
فيه بل ادعى عليها الضرورة وبما نقل بعض الاصحاب من الاجماع عليه وهو غير بعيد انما الكلام في مقامين الاول
في اعتبارها فيه وهو بابه تعالى الوضوح فيه ويقتضي ذلك موقوف على بيان الادلة التي يستدل بها
بشرطيتها في المقام واستفصلنا اعتبرت عدالة الراوي وغيره بالنسبة الى طريقها فاعتبرت فيه لاجل الوثوق
الثاني في موضوعها شرعا وذكر الخلاف فيها واعتبارها الحق منها انما المقام اولها مرتبة بالنسبة
التوثيق تشترط العدالة على ما هو مقتضى الاصل او تقدم مسقط الاصل الغير او حجة عليه وان كان مسلما
ما الحق اخرجه من يد الله دون ما لم يكن الضابط فيه ذلك وهي بيان الادلة التي اعتبرت فيه
على وجه الوضوح في الواقع بان يكون الحكم مترتبا على الواقع ونفس الامر وهي على طريق موصل اليه وذلك امور
منها الشرائع في قول الخبر فان اتضح حقيقة كان بالواقع فلنا كانا الطرق الموصلة اليه خاصة
لعدم شمول الكذب لخبر غير العدل شرعا لعدم صدق الفاسق اذ من البرهان ولا شك في اعتبار العدالة
فيه لاجل وجوب العمل بقول العدل ثم ان الظاهر ان صدق الفاسق ان يتبرأ ولا شك في اعتبار العدالة
على شهادة الفاسق المقابلة بها الاخرى ومنها اعتبارها في الجرح والتعديل وتعيين الجرح والتعديل
لا تشترط بالعدالة وانما اشترطت في الجرح لان الجرح جهة توقف ثبوتها على الاستناد على اعتبار العدالة
وانما اشترطت في التعديل لان التعديل يكون بالاصالة على الوثوق بانه لا يكذب وهو حاصل مع الوثوق
الشاهدان ومنها اجماع الخاصة على الاعتبار لا يتضح بالفاسق لا يتضح بالفاسق لا يتضح بالفاسق
الى الواقع الثاني ما اختلف فيه موضوعا بحيث ان الشارع رتب الحكم على موضوع والعدالة جزء لموضوعه
منها اعتبارها في امام الجماعة لا خلاف في جواز الائتمام بالفاسق ولو علم الموم بالجواز جميع شرائط
صحة الصلاة عدا العدالة فيه الى الامام فالظاهر عدم الموم ذلك لا يجوز الائتمام ومنها شاهدي
الطلاق فان الاولة تامة بالنسبة اليهما فيما اشتمل قوله تعالى فاشهدوا ذوي عدل ورواية ابي بصير قال سألت

ابا الحسن عن رجل طلق امرأته بعدما اشهد شاهدين عدلين فقال ليس هذا طلاق قلت كيف
طلاق السنة قال يطلقها اذا طهرت من حيضها بشاهدين عدلين الحديث الى غير ذلك من الاخبار التي
تضمنت اعتبارها في الموضوعية لوضوح ان الظاهر منها الفسق لا مرية للاسم الا ان يدل دليل على عدم اعتبار تمام
كلامه ومنها الفاسق والفسق وهما متحدان مصداقا بالجزء والفسق لان الشارع بين اعتباره
فيتبع فيه اعتبارها فالاولى ذكر على الاولوية بالاسلام التحقيق هو ما يستفاد من جملة اخبار عن
الله ولو كليا واعتبارها في الاول فان لا شبهة فيه كما تقدم في صحيحة سليمان ابن خالد الفقه الحكم
من الحكم ما انما هي للاسلام الحديث آراء الناس والمسلمين الخبر المنقول عن الشارع هو الذات الموضوعة
بوصف العدالة بحيث يكون هذه الصفة اخذ في موضوع الحكم لا ما يمن من جانبه والفاسق ليس بمأمون
فاعتبر ان الموثوق ولا ترتب الى الذين ظاهرهم لا شك في اعتبار العدالة شرعا لاخذ بالموضوعية
في موضوع الحكم دون الفاسق اما الثاني فقد دل انما انقل الاتفاق على اعتبارها في
الشهادة والاجماع الى قدماء اصحابنا الاولين وصرح به شيخنا المفيد من مصباح الشريعة على
الفتيا لمن قبيت فقد حكم رجل بصفاء وشرح الخلاف عليه وعلى تدبيرها ثم قال الا
ان من اتى فقد حكم وفيه ان الفتيا يحتاج الى موجب الفتوى وحقيقة الفتوى ان قال الحمل اتى
ثم الحكم والفتوى وفي الحصر الاتفاق الفاسق من الاول آراء الناس تقدم من خبر الاحتجاج فان فيه فقد
حاشا النفس فاظهر ان يرى قوله عليه السلام ان يقلدوه فان هذه الاخبار وما شاكلها تنفسها
الى الفتيا فيه وموضوعا على ان التقليد بخلاف الرسالة يرجع تقليد الرواية نزد بعض وبقي آثار الفقهاء
ان ظاهر الادلة والشرطية تقتضي عدم اشتراط صدق العنوان بالنسبة الى الاستفتاء كالشهادة ويجب عليه
اجراؤها بالاصل الاستقامة ثم جوز قوله والالتزام به لا يجوز الركون الى الفاسق ولو قطع بجزمه عن
التقصير في الاجتهاد والعقول جلد المعتقد سواء في حضور من فتوى فان استناد جميعهم قياسا على قوله
الشيخ في اخبار الحجة بعد الاذن بعمل كونهم ثقات في الخواص ولكن يجب الجلد هذا بالنسبة
الى الامام الغير بقوله واما الفسق فلا شبهة في عدم جواز الرجوع على من الغير لعدم جميعه فيجب عليه

الحاكم بمجرد ظنه ولا يجوز له الحكم بالاجتهاد الا مع القطع فيه الاحكام العدم مدخلية وصف العدالة في
الاخبار بالواقع بل هو جار حتى لو كان مجتهدا ثم هو في حق المستفتي على تحرير مبادئه عند المطابقة
للواقع لو اتفق فلذا فصل اجراء العادة بالجهل ويلزم المقلد تقليد الاعلم لو وقف عند الاعلم
الا ان يطابق الواقع او ادى من عدالة المجتهدين العدالة ولو شك في عدالة المجتهد لم يجز له العمل
موضوعا لا يسعه معرفتها ان شكر في ثبوتها استصحب الحال ان امكن من عدالة او عدالة واستظهر
بعض المحققين جواز اعتماده بعينه ما ترجح عليه عند تعسر معرفة الاعلم بان يجتهد ان امكن على عدم ثبوت
بناء الفاسق لعدم جواز الاخبار ويؤيده ان الاخبار لا تعارضه سائر الادلة لقول ابن الحسن عليه السلام
يروى بان الامام المأمون على الدين والدنيا لا يخبر الا بالصدق وعن الاخبار بالصدق وذلك
عام ايضا ومقبولة ابن حنظلة وغيرها اما مفهوم عدم جواز اعتماد الفاسق فيه بما ظنه الاصل الا ان الحجر
بجهة الاخبار بالحجية كالحجية بحاجة الى الدليل والاية كالاخبار تفيد تسكين ما يمنع الاثم اعتبار عدالة
لعدم ذلك سوى ما يظهر بعض من تأمله من حيث ان اعتبار العدالة في الاخبار انما هو لتحصيل الوثوق
بصدقه لا لعدم الجواز الذي هو ظاهر الاخبار في الحدائق عن ابن ادريس نقلا عن ابي الصلاح ايضا
قوم من الاصحاب يجتمعون تحت الصلاة عند تقدم بعضهم بعضا فاذا كان الذي يأتم الامام ليس بين يديه
طلب بعدالة فيقع كثير ممن تقدم بعدم جواز خلفه اقتداء الامام عن نفسه الصدق ويؤيد ان اعتبار العدالة
في الخبر باشتراط ايمانه ما ورد بالفقيه الجزائي حيث اتى بالمنع من ذلك ويسير بالتابع لتقييده ذلك الا ان يقيد
ولو شك في مقام اعتبار العدالة في اعتبار الاطلاق الاعتبار اعتبار العقل الشارع
الحكم على موضوع حتى اعتبار العدالة عند الحكم بالحكم هذا هو وجود اعتبار العدالة الاطلاق وهذا
لو هذا لو ان الموضوع فلا شيء كونها طريقا او ابين من الخارج سواء ان الشارع بدونها الحصول
لعن حيث ان الاخبار بعدم حصول بعضها اعتبر في الموضوع الاعتبار لا يعتبر في الصالح عند فقد
الحاكم الاكثر على اعتبار قيام عدول المؤمنين بدلا ولو لا يلزم ان الاعتبار في حفظ الشيعة
ثم فلذا اوجبوا قيام عدول المؤمنين بدلا عند تعذر الحاكم ويمنع جنسهم من قيام غير العادل ولو مقلد

بعد

بعد

عدالة العدل والعدل والعدل خلافا لما يظهر من الاخبار الكثيرة على ما يأتي من ان كلام ولي
يقوم بالرجم ويظلم كان ما جوزا لعلت فانه من يشتري ثم الجارية ويعيدها ثم ادعى انه لا يأتي
اذا باع ولم يقم الفقيه بالرجم الا اذا ايضا يعلم ولم يجوزوا ان يجوزوا اعتماد الفقيه بالرجم الا اذا ايضا يعلم
الوقت على الولي الشرعي وهذا الاذن لجدة فانه ساقط الاجرة ايضا يعلم بدونها الا الزوجة مطلق من تبعة
امور اليتيم ولا باس بتعيينه وليا فهو مربيا لا ولا في قوله لعلو سنين سنهم على سنين ولا توبة اعتبار الا
وبالجملة فالاستدلال المعتبر فصل ان طريقا يعلم بكتاب الله تعالى ان الاعتبار اذا اعتبر مطلقا وبالجملة لم يثبت
انه من ليل معتبر اعتبار العدالة في اطلاق الموضوع يقتضي اطلاقه اعتبار وعدم قوله ولا تقربوا مال
اليتيم الا بالتي هي احسن هو جاز بل اشترط ذلك لو من حفظ المال والعدالة لا لان الحفظ لذا يجوز
لا فوق يجوز مقرن الاول اذا كان اصلا وتعيينه الوصي وتقييد لو نصبا لا يقتضي الحكم العام وهذا الحكم
يجري في الامور الحسبية كلها كالقسم للمال والقسم وامين الحاكم على قبض الحقوق ومال اليتيم والغائب
المجنون والوصي وناظر الوقف والوصي وغيرها من الولاية اما دون الخاصة كالوصي ونحوه والظاهر
بعض الاخبار من الاحاطة الموجبة لاعتبار العدالة في اقامة الخروج لتشبع التقييد الصحيح المتقدم لما في
زوجته بين لفظ الفقيه الظاهر بمقتضى سياق الرواية بجواز القائم موثوقا به مطلقا ابتداء لا الفقيه الصحيح عنه
اهل الرجال الذي ثم العادل الفاسق وذلك يحتمل اسماعيل الاشعري وغيره عن الرضا عن العدالة
رجيها الى الفاسق المذكور في الخبر والشاهد وهما خارجا عن الجواز لعدم الشاهد في اعتبار العدالة منهما
واحتمال ان المراد منه وجوب تولي العادل دون غيره من الاعاجم بعيد جدا والذي يحتمل عندي ان الحاكم
من الاجماع فان خواص اذا الخمسة ومنها عبد الحي فلا باس لا يعتبر العدالة بالعدالة ضعيف ان يكون
الشيخ ابو عبد الله الطوسي وغيرهما اذا لا اشتبه التنبيه الايد الصحيح فيما لا يعرف هو الجواز
الباشر في هذه الامور مع ما مطلقا فصل عقائم يلزم غير الباشر اجواز محل البيع ولا شترى من المقر
انما يكون هذا التجويز من الضرر فاء صلى ان عدالة تحقق عن عدم ملاحظة الفقيه فيجب اجوزها
والا لا يجوز ان اشترى الحاكم او ولد ثابتا بثبوت الواسطة بين العادل والفاسق لا يجوز الحاكم اعتبار ايضا اعتبر

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

هذا اطلاق المعتبر بنسبتها الى احد الجوانب خلو ذم وتقرير قبل العقد الجوع لشيء يقع منوا ذا مرتين
الاول وهو ان يكون الفسق اذا الكفار بورد ويكون من الكبائر ويكون من الصغائر ايضا فيه بالان الاقوال
على عدم زوال العدالة بارتكاب الصغائر ومن ادعى زوالها فعليه اثبات الدليل على ذلك وهو هذه
الرواية ثبت ان من تقدم الوقت الاول كيف يكون عدم حمل الفسق المذكور على ارادة ما يكون الوجوب جمعا
الجمع بين الدلالة صفاء وهذا هو الرواية لا ادرا الاخذ على ارادة المذكور العدالة لتعريفها بالاستقامة
الفسق انه قال الوسوس بالاستقامة وغيرها وهو ما ذكره عن الذكر والتوقف لعدم الفسق
كان الصحاح ولا يمكن ان يعرف التوقف بعد ذلك وارتباط على ذلك الا الاجماع لا يكون احدهما مرادا الا
بعده من الاول الحياة من الشرع ان الناس والمذكور فالاجماع لا يجمل ادلة هنا الاجتناب الفسق
الاصل من التحقيق الا لا يعرف الاجتناب لا يعتبر الكفر وقد اثبت بجرة الاجتناب ظهور التوبة
والمذكور يعرف الوصول الكفر على ارضه بجرة الاجتناب العقل الى المقدر ومنها ما رواه عبد الله بن الحسن
قال قلت لابي الحسن الرضا ارجل يقول امرأته طالق ان لم اشهد شاهدين ناسبين فقال واحد على العقوق
بالصلاح وفسر بارت شهادته فان الصلاح يستلزم الفسق ويمنع عن الذكر ومنها رواية ابي بصير
عن ابي عبد الله قال لا يقبل شهادة الضيف اذا كان ضيفا يسأل الخبر ومنها رواية محمد بن مرداس عن
سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يأس اذا لا يجوز الاخبار من الاخبار التي اشتملت على مثل
هذه الالفاظ فظاهره في المذكور ان الظاهر من لفظ المرضي او اشتراط سبب الشرعية العدالة المذكورة
الفسق الفسق او المتوقف الرواية طريق فيها الاخبار اذا ظاهر عدم اعتبار المذكور فقال ايضا
الوثق والحسن شهادة واحد ما يعتبر الاثنين لا على مشروع الاسلام تقبل شهادته قال قلت تقبل شهادة
مقترف الذنب فقال يا علقمة هو تقبل شهادة المقترف بالذنب ما تقبل الا شهادة الانبياء
قال قال لمن لم تر عينك وتعلم ربك ايهم يشهد على ربك شاهدان يشهدان من اهل العدالة والستر
الخبر ووجه ظهوره في عدم اعتبار المذكور ومنها خبر احمد بن محمد عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن سنان
وخبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال ظاهرها بجرة الاجتناب عن الجوارح بسبب العدالة الشرعية

ومنها الاخبار الواردة في قبول شهادة الاشرار ومنها ما رواه الصدوق بسنده متصل الى ابراهيم
ابن زياد الكرخي عن الصادق قال من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيرا وأجيزوا
شهادته وما من عبد يقترف ذنبا من ولد على الفطرة ثم يموت مصرا عليه الا ابتلاه الله بخصلة من
خصال ثلاث اما يصاب بمصيبة في نفسه او بسلطان يسلطه او بفقر يعود منه وما من عبد يقترف ذنبا
الا ويأتيه الذل من حيث لا يعلم ومنها ما رواه الصدوق عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن
عبد الله بن الحسن عن ابيه عن علي بن الحسين عن ابيه عن علي بن ابي طالب عليه السلام قال لا تجوز شهادة
الاعرابي على صاحب المهاجر ومنها ما رواه الصدوق عن ابيه عن سعد عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن
فضالة عن ابان عن زرارة عن ابي جعفر قال لا تجوز شهادة الاعرابي على صاحب المهاجر ومنها ما رواه الصدوق عن ابيه عن سعد عن
احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابان عن زرارة عن ابي جعفر قال لا تجوز شهادة الاعرابي على صاحب المهاجر
ومنها ما رواه الصدوق عن ابيه عن سعد عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابان عن زرارة عن ابي جعفر
قال لا تجوز شهادة الاعرابي على صاحب المهاجر ومنها ما رواه الصدوق عن ابيه عن سعد عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن
فضالة عن ابان عن زرارة عن ابي جعفر قال لا تجوز شهادة الاعرابي على صاحب المهاجر ومنها ما رواه الصدوق عن ابيه عن سعد عن
احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابان عن زرارة عن ابي جعفر قال لا تجوز شهادة الاعرابي على صاحب المهاجر
ومنها ما رواه الصدوق عن ابيه عن سعد عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابان عن زرارة عن ابي جعفر
قال لا تجوز شهادة الاعرابي على صاحب المهاجر ومنها ما رواه الصدوق عن ابيه عن سعد عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن
فضالة عن ابان عن زرارة عن ابي جعفر قال لا تجوز شهادة الاعرابي على صاحب المهاجر ومنها ما رواه الصدوق عن ابيه عن سعد عن
احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابان عن زرارة عن ابي جعفر قال لا تجوز شهادة الاعرابي على صاحب المهاجر

لا يعد رجاع الحق الا ان الحالات ان اعتبار الاجتناب عن المنكر الصغيرة باب بردّ العدالة
في الكبيرة وصدرت منه في الفسق الذي هو الفسق وحكم بردّ الطاعة اعتبرت بموت الكبيرة
في الفسق وعدم غلبة العقل بالفعل الكبيرة العدالة شرعا ثم نورث بقبول احكام العدالة على من فعل
كبيرة بعد ملكها ايضا لعدم الارجاع مع انهم لا يرتضون بلازم ولا ذاتا يجوز اعتبار الاجتناب
العقلي في العدالة ويوقف المنكر واما ما ذكره المنكر الاجتناب العقلي يكون مراد العلامة او غيره من المنكر
الباعث على الاجتناب مع عدم الاجتناب العقلي لا اشكال في اعتباره مع الخلاف اعتبر الصواب
الشيخ الطبرسي وبذلك توجيه المنكر الظاهر من ان كان الجرح فان الاعتبار المنع العقلي اعتبر الشيخ
لها بانها اعتبر اعتبر جنس الاعلى بل اعتبر الفسق بحيث لا يصح معها الكبيرة والاصرار على الصغيرة فان
الجنس يبان النقيض لا يتم توجيه عدم فسق الخوان اعتبر ولا يرتب الظاهر انه عدم لون الفواحش
الاخوين فوق الحق موضوع العدالة واما اقامها من جهات العدالة واتحاد ذلك دون احدها
ان حسن الحال الاحسن الظاهر اعتبر الاسلام وعدم الفسق يلزم اجتماع الضدين مفروض ان حسن الظاهر
او عدم الفسق ليس هو من الامور القائمة فمن ثبت له العدالة الكلية والاجتناب الصغيرة
يستكشف ان الشارع العقلي او الشرعي واقعا لها ولو من جهة الغير فلو من هذا يجب ان مفهوم العدالة الواقعية
لزم العقل تبيينها لا اعتقاد العدالة فلو جوز عدم الورع وحسن او حسن ظاهر من اسكاعدلا واقعا ترتب عليه
احكام العدالة كلها سواء سدد وعصيته لا يلزم سدد والعصيته ان يحصل الفسق او تقوى
ذلك حصل ذلك كما هذا الحسن الذي حسن ظاهر عدالة واقعا وحسن ظاهر الذي يترتب هذا العدالة
وفاسقا واقعا سدد والعصيته حتى ان لم يحصل كما هذا الاثار العدالة ان اثر الفرق لموت الذي عزيز على واقعا
وهو ما ذكر الاقرار وخلاف ظاهر بردّ العدالة او تعبير قوة الاذكار كان العدالة وعدم رجوع الحكم
من العدالة بسبب اكثر انتهى والحاصل ان العدالة من الامور التي يكون وجودها او الحق عدم وجودها الا
غير معقول بعد كونها مستقلا هو الفسق او اعتبار الاجتناب عن غير فتحصل ان اصل ما يكون ان يكون
لموضوع العدالة الفسق وخارق العصمة ان مثل هذا الشخص بان ظاهر الخلق واقعا ورد بالجرح فلان عن

الدين

الدين وان الحكم في العدالة الواقعية ان في عدم ظهور عدم الخوان من هذا آمنا بالاذا دارت
حكايتها ان النشر بعض الخاصين اعداء الجواهر بعض الجواهرات التي هي بعد الثاني على خلاف مطلوبهم وذلك
ولد اتوى جابر بن الاسالين تدعوا من ذلك الجواهر آذان ارباطا فان صدره بان الطريق الى العدالة تحصيلها
كالشهيدين الجبيان تدبيه صالح لا مقدوره وعن الاصحاب المقبول الى العدالة على حسن الظاهر ان تكلم
وجوه بل باشتراط المعرفة بالجليل ثم شهادة عدلين كان قريبا منفي في الدروس وجعلهم العدالة الشاهد
بالعدالة لا اطيشان ان ذلك وانكر الاسلام وان القول على حسن الظاهر الاقوى وهو مشار توقيف
الحق نسبة دارى الحكم بالعدالة الجرحة حسن الظاهر من غير قيد وقال الحق في المعتبر ويعرف عدالة
من الشاهد ان كان يعلم الاسلام وان القول على الظاهر على الاجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر ولم يظهر
من الشاهد ان العدالة ويجوز الشرع اعدها وابانه ان الكلام من جهة الجواهر اعدها الاقتصار وعدم
ذلك الشاهد عدالة وما ان من الفقيه الاردبيلي ان حسن الظاهر بجارية امر واحد وهي الجنس الاخر
في النفس الامر متعلق بعدالة التقوى والذي في جواهر الجواهر الشيخ القول بانها ان الجلوس
العدالة في الشرع هو من كان الاعدام ولا يرد عدالة في الحكم فاعد الدين ان يكون مسلما
الا يعرف عنه فسق بل سبب الفسق انتهى او القوة في الخلاف اذا شهد عند الحاكم شاهدان من خاصة
يعلم يعرف منه الجرح حكم شهادته انتهى ثم استدل على ان الاجماع وغيره بان الكاذب المطلوب
انه لا يعلم سبق اصالة من الخلاف مما روى عن عدالة الاجماع تكلف بالعلم بعضهم بعض ان الفاسق الخبر
سيد ذكره في البسوط بالظاهر انه لا يعرف الا بالتزكية علانية الا في الجرح اعتبر على من يقاس
لو تعلم عليه فهم من ذلك امر آخر غير ذلك ثانيا ولا ادرى ما ذكره الشيخ عن الفتاوى على حلفه ان العدالة
يجوز بتوالي شهادة الشاهدين وعلم من يكون ظاهره ظاهر الايمان قريب بالستر والعفاف والكف عن
الناس والجبن والبذاء انتهى فذكر العدالة عدم الاقدام فالتقيد بعدم الظهور هذا الجرح
المكلف لو قيد في العدالة العباد بين غير ذلك ظاهر اجب من ظهور هذا الجرح الا العدالة في التبع من دعى بالعدالة
الفقيه الصغير لو ثبت العدالة من كان مسرفا بالدين وخارج عن عدالة انتهى وجه اعتبار الكاذب

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الاوقات والحرب بالشرط الا انه لا يجب من تحقق الصدور تحقق الاسلام من حيث انه قائل به
والا لزم الدور لان الاسلام لما هو عنوان ذاتي لا يتوقف على صدور الاسلام من حيث انه قائل به
وفي الجزء حيث يشترط الشرط الصدور الاسلام ثم الاكتفاء بالاشتهار على ان الصدور الاسلام ولا يتوقف
الصدور الا ان يجتمع الفسق بعد الاسلام وهو غير لازم ثم جلد من طاري الاسلام ان ظاهر الاسلام
الفسق من حيث انه الملكة الراسخة او الاقدام بالمعاصي كما يعرف بها الفسق
مصاحبة الفسق من حيث انه الجهة الاسلام لا يكون مقارنا حتى يكون الصدور في الاسلام
كون مراده عدم الصدور الفسق الظاهر لا يلتزم عدم الاستيناف والوسائل الرسوم بعد الاسلام
فانه هو الذي لا يتحقق الا بالاسلام الرسوم وان الاسلام بعد في حق الاسلام والاجماع
لان كون الصدور الملكة هو الاسلام وان الصدور الاسلام في حق الاسلام
ثم عدم الاستيناف لا يعلم بانتفاء الصدور الا بعد حتى يحصل الانتفاء لان الاسلام عدم ظهور الفسق
مرتبة الصدور الا بان لو اراد بان الصدور الشرط الاسلام وان لا يتحقق بجهة عدم العلم بانتفاء الصدور
من الاجماع ثم ان الاسلام الصدور الفسق ثم ان كان الاصل ثم كون تقييد الصدور الفسق
الاسلام الصدور الفاسق ثم يتيقن ان مشكل الاسلام الصدور هو الفسق فاذا يكون التقييد
التقييد ثم يعلم ان الاسلام من الاسلام ان الاسلام منها هو الاسلام الاسلام
بالجملة المنهي لعدم تعيين الصدور الفسق لا يصدر جواز الرجوع لكون منتسبا بالجملة الصدور
لا يعلم بالاسلام الرجوع المانع كون عدم الصدور الاسلام الا بعد جواز كان عدم الفسق
سبق عدم الفسق الاسلام والاصل الاسلام الاسلام رجال على سائل الاسلام الاسلام
الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام
الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام
الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام
الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام
الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام
الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام
الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام
الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام
الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام
الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام
الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام
الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام
الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام
الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

فاذا وجد البلوغ والعقل شرائط الاحكام مستقلا من غير اعتبار الاقدام من كون الشيخ اخذه معنا فاذا كان
وثانيا وهذه تعبير بالامر الاول على حكم من تقدم وان اريد به حسن الاجماع او الشهرة على اجتهادها
في العدالة والفوائد وعدم الاذن في كلام متاخرين محمولين على تعديل صحة او ما الى اسوله لا شيء
ذلك وغيره ولعلهم انما اوعدوا ذلك لوقوعهم على الاجماع المتقدم وتعلمهم بان كلام مدعيه يحمل على ما اذا
فيه على الاذن الاتيان على اجتهادها في العدالة والحال ان القوم لا يرون من الحق بحجة الاسلام مهما تحاجا
شهادة الناس ... فلا يحسن القيام الى غير ذلك هذا والاشكال ... الاول لا ... الاجماع ... الاذن
ولم يرد ... الفقهاء ... الاجماع ... الاذن ... الفقهاء ... الاذن ... الاذن ... الاذن ... الاذن
... الاذن ... الاذن ... الاذن ... الاذن ... الاذن ... الاذن

لما كان من معقول لعدم كونه خبرا بالنوع من خبر بدون الاقتضاء الا العصمة بترتيب الاحكام الثابتة على الخبر من الخبر
الصادر بقرينة ثبات الشارع الكلام الذي ذكرناه فقد دل ان الظن الخبر احكام ثابتة بخطابه وهما الصادر بدليل ان
الامر ضياع ظاهرة الاشارة الى ان الحيرة ان يكون ما يمكن ان يظن بالخبر من اصل الاحكام يوجب تقييد الاثار الواقعة
بعد ما تترتب يكون دلالة الاحكام بما اختصاصا وانما اورده مورد الدلالة في غالب من جميع ذلك مورد الظن
الخبر ان صنف ولكن الصادر قرينة على وجوب تقييد الاثر الظن الكذب وجوب حجية الاخبار ان الصادر غير
اغلب الظهور فلم انه يظن باحد من حتى يعلم الملك ورد الا كون ذلك الظهور اغلب من الصادر فلم يلزم احد
ان يظن باحد غير الغلب من الاحد والكذب واتر حاذ انما هو الاولوية طلب الظن منها موقوف على سكونها
على اوتر باقي الاقوال من حسن الاقوال والوثوق لعارضتها فلا ورد تدفع الفلا ورد الا بالحكومة لعدم الاتفاق
بيان الظن بطريقين يتم احدهما مقام الاخر عند فقده والحكومة ثم لا تحل الوثوق الحجة غيرها الوثيا
اعلى ان يتبا فلا بد من تكون فائدة الحكم لا يترتب عليها الا كونه ظاهرا بنحو يثبت احتمال ان يكون لوصف
الوثوق مدخلية الحكم الصادر بحسب الحال الصادر وان كان كلا منها طريقا الى الحجة بغير تشويه بعد قيام
ثبوت الصادر بغير الوثوق ما شئت فانها تابع اثبات الوثوق لان الاثر على الخبر الصادر اما اثر كان
لوقت باعتبار الظن من الدليل الاول باعتبار الوثوق فيجب ان يكون الظن الحجة الاثر
الاحكام الحكم الذي يجامع ارادة ثبات الوثوق وحتى تكون هذه الاخبار ساكتة فقط الاستدلال
بما في اثبات كفاية سالك الظن سلوكا الى الصادر واثبات الشان وهو الظن الظاهر فذكر والظاهر الاثر الذي
شرعية بعضهم من اجرة الاسلام وعدم ظهور الصدق بعيد لان بالبيان الشيخ في الخلاف والغنية ان
البرائة جعلها لوقتا لا شك اخبرتها الاثر بعض الاثر الصادر بعد فان الاثر تقييد من فان الظاهر
بها ومنها الخبر الصادر عن احد من الشيخ الوثوق التي وقع الصدق بعض الاخبار منها حسن الظاهر
الذي نقله عن صحيحة ابن ابي يعفور ومنها الخبر الصادر عن احد من الشيخ وحسن بعض طريقها بالاثر
المتاخر الاول من الاحد اما الاول فاثبات الاثر لوجوب شرعي فلا اثر الاشكال واقع بالاستدلال الاول فالاصل
الواقع والسان الشيخ ره والصدوق في باب الوثوق الصدق تقرير ان الاصل الصادر والاصل الواقع

واضاف

واضاف الاخبار والصدق الدليل عليه وعلى تقدير الجواز على الفقيه والدنا من الاصلين وهما اقوى وجه
الى استحباب عدم الصدق الاولى وهو مع غلبة الخصم ويقول الاصل عدم الصدق ويثبت بعدم ملكة
الصادر الذي هو مورد الاسلام الشرعية اما ثبوت الواسطة فيجب اجراء ثبوت الصادر الحد الدليل الاول ونحن اليه
اصالة الصحة انما لو تم ذلك لعدم اسلام الجواز الذكر الاجماع اصل الثبت ولو قلنا بالاولية الاولى فاصالة
بالمسلم الاقوى واما الاولى الاشتراط الاثر بتبليغ واما الثاني فلان اجمال عليه فيما ليس على ترتيب او طلب قوة
كان ليل الوثوق ما استنى باجراء الصادر صحيح يدل على الاثر منه واما الصادر الاولى بسبب من عليه
مدخل الفقه ابيهن قال لو تريد تحقيق الاصل بعدم الصادر الاصل الاثر المسلم فكان لو اثر متبوا انهم
على الثاني ملازم بين محتمل المسلم وصادر واثر على ذلك لا يثبت الاثر من القائم لم يشكل فان بنا الملك
بعد الاثر ما كان بيان الاصل الاثر ورد جرى فانا بيان الاثر لا يثبت الا في ولا ملازم بين الاثر او سلام
قال الملك شيخ ره وغيره ثم عدنا الصادر الاصل على القول بكون الصادر ثابت ابدا لا يزول الملك
ايضا من عدم الحكم بالاذن وان الاثر الاثنا اصول الفقه الاثر كان الاثر والوثوق الاصل
فيتعارض الاصلان الاثر شيئا ما او جاء عن الاحاد بطريقة تبلغ حد يعتبر بها الصدق والوثوق فهما احدث الاثر
كيل السابق لا تزال ابت الشك عن الصادر الاسلام الصدق في هذه الطريقة فاثر المتم الذي لا يعد من
العصبة من دون شهادة الوثوق شهادة صادر الصدق والاذن الفاسق عند من غير موضوع الاذن من
صدقت العصبة متم لو زاد الاثنا اسلام الاخبر عدالة الاثنين سنا اصيغ بريئة شهادة الطريقين والمتم فصل
من الفاسق والثاني فالاول لا يدخل الذي فلا يثبت الاسقاط الاثر من الاعتبار نصر عن الصادر في الاجمع
فيكون الخارج الاثر اعتبار الاسلام انما الحمل على الاهتمام بالاجتهاد لا الصدور منها مرسلة بدون خبر
ودرر ما اقرر من نقد الاصادر بنحو الصادر يجتمع ردعها كما سبق به الترمذي على ثبات انها اشباهها
فاما الكتابة بعد الاسلام مع عدم ظهور الصدق والجمع مما خالف الاسلام الاثر اشتبه الاولى واحدة منها اسناده
لما في الاول من الاحد اما الاثنا الذي يجامع حسن الظاهر الاثر ان يكون على عدم ظهور الصدق وهذا الكتاب من المصنف
فاصطلاح عدم كان يليها ما في ذكر من الاسلام ايضا صدر بيان ان الطب كان اليوم ما يسقط الصادر من

لا عدم

عدم كونه كبيرة كان جابر لو نوقش ان الاولى ان اتوقى من الفاسق والخامس ان توقف العدل عند شهادة الزور
لا ان يكون ذلك من شأنهم الشاذ لا تقرر اخبار العامة اما التي هي حسن الظاهر فلا لما اشار اليه
وان الاخبار على ان يقيد حسن الظاهر والجمع بينها غير ممكن اقتباس ما في الصحيح اليه وتقييدها بالاخبار
غير واحد من علمائنا وهو الذي اقامه الشهيد الثاني في الدراية على ما هو الاولى بالاعتماد وحمل الاخبار
عليها اما الاخذ بالتقييد حسن الظاهر او توقف غيره ان يكون ان ارتفعت بالاخبار بين الاخبار بالعدم تعارض
خبري ابن ابي عمير حتى ارتفع احدهما بالآخر ما الا ان حيث ان توقف غير سلم يوجب ما الا ان
ظاهر اشهر غالبا جاز شهادته يتبين بامر زائد على جهة الاسلام وعدم صلوة تيقن الفسق وهو الجامع لحسن الظاهر
وكأنه مفهوم عدم جواز شهادته غير هذا الزمن من الناس ما لا يعرف بالحكم وما يطلع عليه بالبيت وهو المفهوم
المعتبر منه ما يجب معه العمل الى التقييد بوجود الاخبار بحرمة الاسلام وعدم صلوة الفسق ايضا الى الاخبار
تمنع العمل وسر بين هذا المفهوم ومنطوق هذا ايضا الاخبار مثل رواية طهر وسائر ما اشار اليه وهو الاخبار بين
التقييد او طرح هذا المفهوم والعمل بالمنطوق لا ولا ما تقدم وجاء على الاحتياط وفي طريقه حسن الظاهر
في الصحيح وبالاخذ لا حصول ما على حسن الظاهر تقدير صحة الاخبار على اعتبار وصف الطريق باشتمال الذي يزيد حسن الظاهر
لزوم ايضا ان شهرة الاخبار حسن الظاهر او بالاخبار وحكوم فيها عليها فان الطريق يعني لزوم الصلوة
سواء اشكال فيه على ما سمعت من ظهور لفظ الفسق في الاخبار بالاخذ اما ومن هذا توقف
الركن الى يحتمل ان يحصل الذي وشهادتهم بالظنين بالتهم لا تلزم بل ما تلزم الصحيح الاخبار
بالتهم فقط لا تدل على جواز شهادة عدول الا بحيث الاخبار عدم شمول التهم ذوات المراد بالتهم وذلك
فان الاستناد الى تالا دليل عليه والصحيح غير معلوم فيشتبه هنا ايضا بحرمة الاسلام وعدم ظهور الفسق
لا الصدر والمكوم ابت لا يلزم الاخبار بحسن الظاهر والدلالة لحسن جنس من الاخبار القول الصحيح
جنس لا يقبل شهادة الا عليه ظاهر الشيعة الحسنة الخليل الذي ذلك الاخبار من كان الفسق
اذا ظهر بحرمة الاسلام وعدم ظهور الفسق غير حسن الظاهر طريق الى الصدر الكاشف
من اقوال الصحيح حيث ان الطريق بحرمة الاسلام وعدم ظهور الفسق غير تقييد الى الحرام العمل بتقييد اصالة

الظاهر وانه يعتبر ذلك بعد ذلك واما الثاني فاستدلوا عليه برواية علي بن راشد عن ابي جعفر قال
في جواب لا تقبل الاخذ من فوق تدينه رواه الشيخ واما ثانيه وبرواية عمر بن ابي الربيع عن ابي عبد الله عليه السلام
ثانية جواب الاخذ عن امام تولاه وتوثق به فانه يجوز له ان يشهد له وتوثق به مما اخذه موضوعه عليه والحكم هذا
ويحتمل ان يكون طريقا على الاخذ فيمكن ان يكون المقصود حصر الطريق غير تجويز الاخذ بل يكون
يكون احد الطرق الموصلة الى المطلوب على الاخبار ما دون بين هذا الاخبار اخبار جاء الطرق من حسن
وغيره الحكومة التي يوجد فيها الوثوق اعتبر بها اطراحها لا يريد تمام ما ثبت من الشارع حمله الى ما تقدم
نظر جعل المشكوك صلوة بالاصل وترتيب ما لا يعلم عليه غاية الوثوق الاصول بما الشاكوك فيه
من الموضوع المرتب عليه الحكم صلوة الدخالا الاحوط منه خيار الطرق الى الغير العلوم احكام العلوم تبعا لنا
ان يجعل حسن الظاهر طريقا الى العدالة وان يعد الوثوق بعدالة الوثوق طريقا اليها ايضا وحينئذ يقدم العلم
تجعل المشكوك فيه صلوة بالاصل الا ما ثبت ولا تعارض وقضاء الاولين فالجمع بين الواجب
ارجاع احدهما الى غير شيء حسن الظاهر والبينة والشياع والوثوق يكون طريقا لاعتبار سند خاص
والاخذ بالمن والاخذ الظاهر لوجوه منها قد ضاق مدلول عدم صحيح الحقيقة بين الوجوه
المعنى من تأويلها ازدحام اقتضت سوء التعبير وسائلها العدالة يعني الى اخذ النظام بحسن الظاهر
ومنها ان شهرة الاعتماد على البينة والاسوء العدالة ثم ايضا عدم اعتبار الوثوق المرسوم فان ظاهر
انها طريق الا سوء الاذن الوثوق الا على بعد ان يكون الوثوق موضوعا بحيث العقاء ما مضى باعتبار
وغيره فاما من الاسوء شاذ استحقاق العدالة وهو طريقا اليها وهو ما تقدم ومنها ان ظهور العلم في الطريق
لا استعمال الى نظر مع تأييد الاعتبار الطريق وعند ظهور وجوب العلم في ترتيب ورد العلم العدالة
عليه على الاتيان حتى يدل على اعتبار سند خاص وعين دفع الجمع بان الذاهب الى الاول يوجب
ان يقتضي الدليل يجب والقائل بحسن الظاهر وغيره ولا يلزم اختلال النظام من الاخذ الاول لزوم الحكم
بالعدالة اذ يورث الجرح والاختلال فاذا اقتضى الاختلال الاخذ بحكم اعتبار وعليه يحمل الجمع في مقام الحكومات
بالمعنى التي تصل الى الاتوى لا الاتوى يكون البينة وحسن الظاهر ثلاثة ايضا ما الوثوق بالعدالة

الاعتبارات المفيدة للظن الذي يقع في الحكم الترتب عليها ما لا يمكن هذا الاطلاق الموجب لجميع الحكم تعارض
الظنين حكم تعارض البينتين ولا يرجح احدهما بكون البينة على طبقه لان اصل الاخر الظاهر الذي هو عكسه
وح شرع العمل بادلة البينة والاصول لو فاتكم دينا لا دعا ان يكون ذلك ثم جبر اعتبار الوثوق بالعدالة
او لجهة لزوم الفعل الاعتداد الشخصي لو جعل على مقتضاها مما مناما الاحتمال ان يكون مفاد المفيد الاجتهاد
الموصوف تعبيرا والاعتضاد بالظن الغير البين من قرائن فعلى ان الشائع بترتيب احكام العدالة على الوثوق
بهما الا ان مقام تقوم على الظن الغير البين او يقتضي الاصل عدم الحجية ان ثبتا بالاستقراء الوثوق وعدم صلاحية
عقيدتهما لها اضعف لما قد تقدم الفاسد وامتناعا بعد هذا من حسن الظاهر لا يشترط الوثوق العدالة بحيث
تخصيصها بما اذا يحصل ايضا الا اذا اعتبر الوثوق وهو الذي لازم حيث البينة القوية بحيث حسن الظاهر
وعدم القول بالفصل على من سلم يفتقر اذا استا الوجه لا غير الا اعتداد بحيث الاحكام الذي تعين الاحكام
عتبر بلفظ الوثوق دون العلم بذلك لان الوثوق تابع الحاصل الاحتمال الظن فلا بد التعبير به دون الحسن وايضا لا
اعتبار سنة فاسقة فان ظاهر سلمان من شيء بدون الاخبار بالتاوم خلاف ما لا شك في الفسق تجويز شهادة
سنة الواحدة مبنى وذا ان المسلم الجهول اعلم في الطريق تعبير او عتبر لفظ واما التعبير بلفظ الوثوق الذي يجوز
وعليه تحقق وان اعتبار البينة والوثوق وما اذا تحقق الاصل ويكون حسن الظاهر والشائع وقول العدل بالاحتمال
الظن من ارق الوثوق والعادة نظر عن اعتبر في الشاهد كلام الان الاعتبار الوثوق عن الاعتبار الاحتمال
والاعتبار وصفا على الاعتبار الوثوق يلزم تخصيص الاكثر الحكم بطريقة البينة وعدم ارتفاع الاصل وشائع على تقدير
حسن الظاهر بين الاعتبار فيما فاق الك لا يمكن لها الحجة العصمة نهم فاعتبار الوثوق تابعيت من
عدم اعتبارها او عدم محض الطريقية منها بل لا يسع الاخذ الجرح والجرح في الاعتماد عليها فالاعتراض فيها الا
من التصرف فيما اثبت طريقية حسن الظاهر من الاضعاف بالاعتبار ما هو اقوى منه بالشك الصحيح الذي جعل
الامام منها الشاهد فيه المطرف في تمام الصلاة وغيرها مرسلة وليس في الصحيح ابن الحسين بن صحيح عن عبد الله بن مسلم
عن ابي جعفر لا تقبل شهادة على احد الا على من سمعت منه صحيحة عبد الرحمن بن حجاج وهو ثقة ابن بصير
ورواية ابراهيم الفرج احمد ابن سيابة واحدهما من الثقة المتقدم بينهما احد جماعة روى عن الصدوق

ص

عن ابي الحسن الاول ان قال لا يجوز شهادة الخاص لا يجوز شهادة قال المتجلي الا بعد ان اقام بينة رضاها وفيها
الفقه الحكم على المتجلي عليه وان لم يكن ابنه جاز للمتجلي عليه بالله تعالى الا ان قال واذا جاء شهود لا يعلم
بخيانة شرقا الشهود ان قبلها ابنه وقال ابي من كان صفات ثم يقيم الخصوم والشهود بين يديه
ثم يأمر بكتب اسماء المدعي والمدعى عليه والشهود ويصف شهادة عليهم ثم يدعو للمدعي رجلا من اصحاب
الخيار ثم يسئل المدعي من اصحاب الخبر فان مضى عنه ثم يقيم بحق اذا كان الشهود ذوي صالح
المنزل حالة التوقي والقبيلة وليس ولاء سوء حسن الظاهر وح يكون هذا الاجتهاد بالتسليم اجتهاد
الوثوق كاد الخبير وح يجاء منهم الشهود اذا كان ظاهرهم ظاهرا مسوغا بالاعتماد على المستنا ومنها الوثوق
من حيث اشتمالها على الاحتمال الاعتبار القطع بطريقة حسن الظاهر ما يخالف الخصوم اقول الذي يجيء في تحريره
بما اختلاف هذا الاجتهاد ولو لم يتبع اجتهاد ما دل على اعتبار حسن الظاهر الاجتهاد الوثوق وكون الاجتهاد
لو اعتبار ذلك وظهور اجتهاد الوثوق في اعتبار صفة خاصة وحصر الطريق في الوثوق بان حسن الظاهر
طريق عبد الله تحقيقا اظهر على خلاف الاصل بقاء ان ذهب الاجتهاد الاستنباط الصحيح والحمل على الشرع
والا لزم الاحتمال لما قام الاسلام سوى بل الاعتبار ان يجيء الظن ما قام الاجتهاد الظن من الاقرار بالصلاة ويجزي
او في الراتب ويكفي تخصيص بخبار كتاب التحقيق اسوا التقيد الظن بالصلاة بحسب العرف العادة واذا لم
والاقتصار بالتهاب الظن التخصيص لا اقوى الاجتهاد الوثوق لا تزيد على ظاهر الاكثر الا بالتقييد بالحسن
طريقة حسن الظاهر لعدم مساعدة الدليل عليه بل الدليل الامرين وعسى ان يكون هو مفاد الاجتهاد
ولا يرجع عنه اثر على ما اذا لم يرد ان يبين عدالة جميع المسلمين بل هناك تقريبه وهو عطاء
لشرح الذي قابل الشاهد من جميع حكم تجويزهم الشهادة بين المسلمين كالمجاهد شهادة الاذان ثم انه يجوز
شهادة الصبي على الصبي نعم سلم لو كان الشاهد مملوكا او الكون الوفاة قبل الشهادة
او حسن الظاهر فيه ان الخبر تقول ان يكون الصبي الذي يجري عليه الاذان ثم يجيء الشهادة
الغير صحيح يحتاج الى الدليل اذ العقد الصبي فالجمع هو هذا فلحظ الى حسن الظاهر طريق الاعتبار
بشرط الاذان الفتى ولو يعلم ان الوثوق بغير هذا المعنى غير معتبر جزما اذ الاجتهاد البينة فلم اعثر على تأمل

في عدم كفايتها في التعديل وعموم ادلة اعتبارها مع تخصيص كونها مما يقبل الاعداء ومن قال بعض الاصحاب
لجواز وقوعها من جهة عدم قبول الاثنين في الزنا وغيره شهرة في غير محله لانه لا يعلم ان البينة حقيقة في
خصوص الاثنين وعن غيره بنقل اعتبار ما قامت عليه مما يطلق عليه اسم البينة شرعا ولو واحدا كما في شهادة
اكثر من واحد الى بالعدد اما الاثنين عند الجمهور الى لا اثنين فتوقف في اثبات العدد الزائد في الثانية
اما الاشكال في ان اللفظ والاداء معتبر فيها او يكفي الفعل الذي يقطع معه بالمقصود بحيث لو سئل
الحاكم شاهد الشهادة الزامية الاولى فاذا ربما في اعتبار في كل مقام اعتبرت الشهادة فيه كما هو الاقوى
الصدر الى يقتضي ويقبل عليه ان ما تقدم من معنى البينة حيث عن بعض اصحابه التركية الشهود الجرح
وفي اخذ بقول الجامع وتعديله وما ورد في قبول شهادة القابلة حيث عدلت ساعتها باعتبار رضاها جوابا عن
قوله فمن لم تر وتكبت حصيره ولم يشهد عليه شاهدان من اهل المدائن والستر والستر هنا بحيث العصر
واما الاسكان فالترتيب على عدم اعتبار في التعديل من حيث كون شهادة وعدم اعتبار فيها فان تحقيق
الاحتمال ان حق الغير موقوف على دليل خاص مع ان الاقتصار لثبوت بحيث في حق غيره واما غيره فلا بد
له من قاطع يقتضي به وعموم ادلة البينة وان امكن شمولها الا ان الاثر لا يثبت عليه من شيء ترتب خاص
يؤخذ بالمتيقن منه ليلا وهو الشهادة الاولى بالتي اعتبرت فيه مثل الاشارة والكتابة وغيرهما
اذا لا ريب في كونهما من القول لا يظهر كما يعتد القول ومن هذا الباب تعديل اهل الرجال الاحاد
الموجود في كتب الحديث شهادة الاخرى في الفرع في مقام الدعاوي وقد يقال بانه لعل الاجماع ذلك اصل
من فقهاء الامامية والاوجه ان يقتصر في وجوب العمل على العدل المسلمين منهم عليه بحيث يتبع
عدم اسمائهم ومعرفتهم ولو كان الظاهر من اصحابكم حق الشهادة فعدتم الاوجه على غيرهم فتامل
وتامل فيه فان الفقه مما يختص بالنفس من الدليل لعدم ثبوت الاذن الشهيد الا ان الشهيد الاول
يكفي مع اشتراك اهل الفقه وهو كالمرجع حيث الاذن الوثوق والوثوق بالعدالة اعتبار في توجيه الرد
خوج عنا عن هذا الكلام لو يقتضي حيث اشهادة لا يجزي كما لو جاز ان ما تقتضي موجب صدق
العادل بل الموثق شامل الحاكم عليه لانه الفصل عما في الخبر ويتصف بالصدق والكذب كالقول

وان قلت

اصحابنا

امتناع تيسير ما لا يعتبر باعتباره مما يدخل من الاوصاف المعتبرة في خبر وانه الاعتماد في الحكم الحق
الى الاذن بجواز اقامة الفاسق بآية النبي فانه اوجب التثبت بخبر الفاسق ومن جملته الشهادة الى الحق
الصلوح انتفى الدلالة ترك الصادق الخبر من عوض ان يستفيد اخباره من عدول الامة او يعرف بين الى خبر الماردة
بذلك وهذا لا ينافي الحكم بحجية مفهوم من حيث انه هو الحكم بحجية مطلق وحده جزاء الاعتماد به ويتحقق بسببها
الوجوه او استاجر عليها الذي ترك الاستقراء لا يثبت على العدم بعد تحقق عدم الاتيان الحق وسيجيء الشرائط الاستقراء
فان قول الفاسق الحق على الاستقراء من جهة الاخبار والعمل الجزاء ويلزم فقاده ضعف ظاهر لعدم الدلالة بين جواز
يجوز التحقق ان جاء عليه وبين ان يشهد به بالمراد وانه حصل الاربعة ثلاث او اربعة بقوله الشهادة بالملاك بقوله
حصول الميد عليه لعدم الشهود وقد الجبر من هذا الخبر عند الاتيان حصول الشاهد على سماع اهل القول في
الاعتبار وهو يكفي في عدم الوجه لعدم الاعتبار بالقول الوجوب الاخذ بالعدد الاعتقاد الفقيه الاستناد
الشارع ولزوم التقدير من الفقيه الحاكم الى قول الخبر على الاطلاع الشخصي بوجود شاهدين عليه بشهادة
هذا الجواب الاعتبار الاستناد فانه الاخبار بجميع الشهود وعدم اعتبار ظاهر بتمام الاحكام
على بيان الاولى ترجيح الاقتصار على الاستناد الى الاخبار عند الاستناد الى الكشف عن القول بالاعتبار
عدم الجواز متفقا عليه وهل يجوز هنا الاخذ الحق او الفقه وعقيدة الحق وكما الى على اسناده
او يشترط ان يكون سواء حصل له بعد الاستناد هو الاخذ الحق الاجماع او الاستناد غير عاص
الجمع بين الاحكام ولم يسمع الا الان توقف الحاكم من الشهادة اذا كانت البينة حق على الحق الفقيه على عدم
نص في ورقة اشتراط ان اسمعها الحاكم ثم قيل عليه وتسامح الحد الواحد فحسب اما عدم كفاية اجماع الجواز بقوله
الاعتبار ليلا بصوت عليه الاية بناء على ما ذكر من الاحتياط وجوب قول جزء في قوة الاخبار عند ما يسمع ولو قيل
فان الاكتفاء بالقول الاستقراء وعلم الفقه ايضا لا يجري الاحكام ان تم وجب الاوثق والاوثق لا يجري عما عن غيره
الطوم بين شهود وهذا ان العلم بالعدول من حيث الاستقراء ان تم فوق قام بكان لطرق الدعوى وجود من قبلنا
وهو الاتفاق باعتبار الوثوق في هذا الاوثق الاستناد الحكم الاقتصار وجوب وجوب قول الاستقراء
الزيد مفهوم قام الاجماع الاحتمال الاستناد الى الحق ولو كان مستفادا او تظاهرا بتصديق الحاكم الى الاوثق

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

المستند على هذه الصورة طريق العدالة مساوي لحسن الظاهر كما تقدم وقد تقدم العدالة بين الطريقين
فاذن صورة الخلاف هي على تقدير الاول لا ترجيح لاحد الطريقين على الثاني والثالث ان
الشهادة تقدم الجارح على المعدل مقام الشهادة عندهم يوجب ان لا يكون المسائل المكلف بتقديم الاسلام
في تقديمه لانا لو اخذنا بجواز تقديم تعديل المعدل لجاز ان نأخذ بجرح الجارح لتقدم العين
مقالة الخارج نظرا لهم الى انه لا يتبع من موضوع الموجب الجرح والتعديل من الشخص الواحد هو لو تم الا ان
تكون العدالة حسن الظاهر وتعديل المعدل بها حسن الظاهر لو وقع مع تأخيره فانا لو قلنا بان المدار
تقديم الجارح لتقديمه مما لا يجاب بين الشاهدين لكونه اقوى لاخبار الشاهد بعد علمه بما هو عليه من
الامور الواقع فاسقا لاخبار الكاذب ولا حد لو قلنا بان المدار على الخبر عن شيء ثابت الاستناد الى الحس
مانع لان تقديم الجارح لا يوجب القطع بالعدالة لاحتمال عدم الجرح في عموم اسرار اجاز اطلاع الحق
التقديم او الكلام الحق والاجماع عليه من هذا وهم انما نقل عن الصدوق من عدم العدالة واشتراط الملكة
الاولى ان لا يشترط عدم ترك الكبيرة لا يوجب في اصالة الصحيح الملكة فاية ثانية الاخبار بها طريق
يكشف عن عدم ارتكاب الكبيرة ودا ... ليل الاجماع ونحن فيكفي الشهادة بعد العلم بحصول الملكة او حسن
الظاهر على الاقل تقدم العلم بحصول معتبر العادل ولا معتبر العلم او الظن بعدم الاستناد الى زمان اذا اخذ
الاخر في الشهادة الذي هو عدم صدور المعصية من جرحه مستند الى الطريق الظاهر على المقدم الى الاسلام
العدم او اصالة الصحة في ثبات هذا الامر الصدور من الجارح المستند الى العلم جامع على الذي يستند الى الظاهر
بتقديمه عليه ولا ... من ما بالمكلف ... هذا الامر الذي العدالة
تحقق لان الجارح يشهد بتحقق الملكة لانه شهادة بوقوع المعصية عليه فيقع الجارح والعدالة الشخص
واحد لا يتحد بالمعلول ... شهادة المعدل كبيرة من امرين ... هو عدم ارتكاب
المعصية وشهادة الجارح ... الاخر الحدوث ... اما هو ... وهو كون من ... مثل
الاكل والشرب ... يتحمل الشهادة ... بما لو شهد الجرح شاهدا ... وعدم شهد الجرح ... نقل الجرح
لعدم ... على الاولى فانه لا يكون ... تقديم ... الاكثر ... ابن ... التقديم التعارض
بحجة

بحجة لا معنى لتقديم العلم او الظن فيقدم المعدل لوصول احدهما بمباشرة الجرح الى الثوب التي ترك ... منها
المعصية فاقامت ... الجارح ... من حيث ... جرحه على صدور الكبيرة مع عدم العلم بالمزيل والمعدل وان لم يشهد
بعدم صدور المعصية لكن ثبت ... بالعلم او الظن وهو التوبة ان لم يعلم لزوم تقديم الجارح لان ...
الى الظن الخبري ... الاستناد الى الظن الخبري بالعدالة او التوقف والرجوع الى الاصل ... في مرجح
ما ... ايضا ... حكما ... اذا ... الاقتصار ... الاخذ ... الرجوع الى ... او ... شهد ... الاقتصار ... بعد ... صدور الكبيرة
قيل ان ... العادل ... مكلفا ... وصف ... الجرح ... الكبيرة
اقتصرنا ... الجرح ... الجارح ... الصغيرة ... الجارح ... الصغيرة ... الجارح ... الصغيرة
الصلاح ... الصغيرة ... الذنوب ... الصغيرة ... الذنوب ... الصغيرة ... الذنوب ... الصغيرة
... الصغيرة ... الصغيرة ... الصغيرة ... الصغيرة ... الصغيرة ... الصغيرة ... الصغيرة
... الصغيرة ... الصغيرة ... الصغيرة ... الصغيرة ... الصغيرة ... الصغيرة ... الصغيرة

امرين مصدر الكبائر بقي المعاصي الكبائر فمن حمل النزاع على الاول لزم الرجوع الى ادلة الصدر الذي هذا هل تقتضي
ذلك او لا وان حمل على الثاني فيقتضي ملخصه الصدر الجنبية الكفار دينهم بها والرقي اليه بعد الفكر
مثالا تم ان نزاعهم في الثاني وهذا يتم الاول بما اعتبار بما اجتنبها لو في العذاب لو لا وجه لمن لا هو ملاق
وهذا بالعدل الى الكبائر لو لم يجز ان كل الذنوب لعن دون شهوة القول بعدم دخلها بعض هذا كان لو ملاق
خالف المشهور ومن هذا يعلم الاصحاب الدخول القائلين بان كل حسنة كبيرة بالنسبة الى حسنة اخرى
لا يقبح عندهم ذلك الذنب حكم بالاخراج عندهم الظاهر بطلان الاخذ الان قال الوقاية الخارج عندهم ترك
الذنوب بحيث لو تجنبوا صغيرا لوقع عذاب التقوى عن ذلك وهذا الرغبة لعبد الله تعالى لا لاجل الاجل
ولا يغفر الكبائر ويقي اصبق الواعدا وهو الحق باسم الكبير عند الفرقة الاخرى لا الفضل ومن قاتل عندهم
في الاسلام ولا غيرها الجنة مع الاثر ورد الاسم ان اشتراط الكفر لا لها الكبير وهذا الصبر ترك
التحقيق وتبقى ان العذاب عندهم من اجتنب لا لعدم يصر على الاصرار حتى عن تمام حسنة الصدر الكبرى لا خوف
اصغر هو ضعيف لتحقق الحضر الصدر وعليه لا يبقى ثمرة النزاع الا في التقييد وتضييق اعتبر عندهم احد
الاجتناب في الخارج او الفرع جاء الاذن وان الحكم لا يدرج الاسم اعتبار اجتناب الذنوب لا لعدم
لو قال ان المعاصي الكبائر ومن ترك ظهور تعريفه الاجتناب الخارج اذا اعتبر في ان الذنوب ذنوب وان دخل
معتبرا عندهم لعدم لو يكن مبدعا الا لجزء بل اجتناب الكبائر فقط لانها شاملة لطلق الذنوب فيدخل
الى الصغائر والخارج دليل على ذلك فالخارج ان كان قول الى الخارج معتبرا لعدم دخول الصغائر فيه الى
او نفسه ان التجنب لا يقتضي بل اذا قال هو على عدم ذلك انهم يعدون وتعواعا ان المعاصي يعت بين عند البعض
عبرة بما بها خشية من قولهم وتوهم ان تصور الكبائر غير العدالة لان اهلها على ذنوبهم عندهم فرضوا
التوهين قوله ان اسباب هذا والتوقي السادة والاحرام بتسليم الجزم لا لاستناد والكبائر وقوله انما
ان تجتنبوا ان ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم الذنوب الاهل يطهر فلا ترد على يعني الذنوب بالاجتناب
ولا يبان يكون غير الكبائر وقوله ما في الروضة ثبت لمن يتجنب الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش
وقوله الاية من كبير او عدم جواز صغير اصدا الخارج وفي جواز الاجمال الصغائر وقوله الصغائر

الجواز

الجواز لا يجوز الاجتناد مع وجود غيرها مما يطلق عليه الذنب ايضا ودليل على الجواز صحيح محمد بن مسلم
وغيرها وما يتوهم من صارت منها برواية عبد الله بن مسكان عن ابي عبد الله ع لا صغيرة مع الاصرار ولا
كبيرة مع الاستغفار لانها اغارت في طلق الصغيرة بالاصرار وعدم كبيرة مع عدم الاستغفار ولا
فيه وقد استدل ابن ابي عمير عن ابي الصباح من سورة النساء لا تقاوم الاخبار الكثيرة الدالة على وجود
الصغائر وعدم الاصرار انه الاشكال في بيان مفهوم الكبائر وعدم الكبيرة من غيرها والذي يقتضيه
الدليل بعد اختلاف الاخبار ولا ان الاطلاق في عنوانها وحصرها ان الذنب حد يزجر عنه
الله تعالى من صلاة ونحوه وهو صادق بما يزيد عن ذلك الحد وعلى ان الحد يزجر ويؤلم ان ذلك
الحد من الذنوب لا من جهة الخارج عدم الاشتراك ايضا من حيث الاهمية في نظر الشارع الاحتمال
الاكبر ومن لم يتجاوز ان الحد عدم الصغائر وبين الاحتمال الاهمية اذا ادلة على شيء تلحقه
عليه بالخصوص في القرآن المجيد سواء كشف عن الشارع ايضا والقاعدة مستوحاة فيه لكن الشافي لا من
تحرم الصغيرة فيخلد وارتكاب من يصر استرسل ذلك ارتكابهم بالخصوص بها وقد يتوهم بكونها
الكبائر كما ورد في بعض الاخبار وقد عقد الرضا ع بها ايضا وقد ذكر في خبر الصيون عن الفضل بن شاذان
فيما كتبه الى المأمون قال ومن اجتنب الكبائر وهي قتل النفس المؤمنة بغير حق وبالزنا وبالربا بعد
ان نهى الله عنه وعبد الله بن عمر عن امير المؤمنين ع انها اربعون خيرا ثم يقرع بها واحدا واحدا عن عبد الله
وعلي ابن الحسين حتى يجاوز اربعين كبيرة ولا يكون الكشف عن الحجة في الجواب الا لمن استوى
عليه بالخصوص مستوى الدلالة ذكرنا من جملتها الى ان قال ثم عطف عن عبد الله بن عباس الصحيح فقول الله تعالى
هذا عبد ما يلي فيها الا الزنا الفسق فما يصنع فيه استرضاء اليهم ان اجتنبوا الجحيم عن فلا
ذلك الحاجة بعضنا اهل البيت عند ذلك تهتك ستره في السماء وستره في الارض فقوله الله تعالى
هذا عبد ما يلي مما يتوهم استرضاء اليهم وكان فيه مطابقة ما لزم ان ترضوا الجحيم عنه
نحن وانا بين ذلك هذا الحد ولا يدل على الحلال سحان الكبائر اربعون بناء على ان ادلة الاسلام من
التابعين الكبائر الغير مجاهرة فلا تعد الكبيرة المفاد منها ما هو ظاهره الاسم ذكره فالمراد

واما بالنقل المعتبر بالقرائن او جزمه عليها الناس وتلقي ذلك بالقبول بالاخبار المعصوم من
ابتغي او وصيته ثلاثا يا غير الاثبات في بعض الاخبار ثم اعتبر الوجه الواضح في تعيين الامر الاول
الايجاب الاول لو توصل الكتاب بتجديد يقصد الوجه الاول ذكر او نقل ليس من عدم ارادة ان يجعل
ان بعض الاخبار كالقرآن بعض ما في الكتاب او عدم ارادة ليس لنا ما ان جميعها ان الخاص الاخصاص
الدليل عليه وان وقع في القرآن ذكر الخصوص اما ان تعقل او نقل او نقل الشيء الصحيح
المعلوم ثابت ان الجزء الصحيح اما لا فوقه تاريخ الفتنة الجزء من الاصل او تولد الكتب بشرح الشرح
لعلوم ان يسمى الحصر الى ان الشيء الذي لم العقلي العقلاء وربما اكبر الذي بين جزء وقوم من بعض الاوراد
باعتبار ان ذلك الجزء ليس له ثبات لعام الا انه وجود وان لم يدوم اصلا الان الجزء ليس له جزء وعلى
بالنسبة الى الخصوص والجزء الشيء لان هذا الوجه في الجزء من الاخبار ذكر ان الاخبار لها ان الجزء
يشكل به التنبيه الى ان يجتمع بالتوقع من غير جزء الشيء فان اعتقد الوجود به الشيء الكلي الى من الاخبار
وهو بالبحث ان لم يعلم اتحاد الاصل الاول الى الوجود اشتراط القطع بوجود الجزء او غيره الا ان يقال
لو لا وجود ام لكن هذا لو لم يكن الا يقال ان الاصل يقتضي احتمال الجزء من الجزء الى
ان يتبع في الجزء ما ابن سلم وسعد وعبد الله ابن زياد عن عبد الرحمن بن يشرا الجزء الاخبار
بتواتر او بالاجماع او بالاجماع او بالاجماع او بالاجماع وسيع الخبر بن سلم ويزاد هذا الجزء الى الحجة الى ان استثنا
وهو الاشهر والبداء الجماع وان لم الحق الى ناقله في هذا الجمع وشرحه ما غير ما وعلامة ان الجزء الوطن
فيزاد هذا الجزء الى ان اختلف بين الجمع بين الجمع بين الجمع بين الجمع بين الجمع بين الجمع بين الجمع
الاول الاجماع الاول الاجماع الاول الاجماع الاول الاجماع الاول الاجماع الاول الاجماع الاول الاجماع
بالدليل الظاهر مشاهد وجه الجمع بين الاقرار الاول ان يقال الجزء الاول ان يقال الجزء الاول ان يقال
عنوان الجزء يكون الجزء من الجزء ان الجزء ان الجزء ان الجزء ان الجزء ان الجزء ان الجزء ان الجزء
البعض من الجزء الشيء الشيء من الجزء الشيء من الجزء الشيء من الجزء الشيء من الجزء الشيء من الجزء
الخصوص من الجزء الجزء ان الجزء الشيء من الجزء الشيء من الجزء الشيء من الجزء الشيء من الجزء الشيء من الجزء

الجزء الجزء

وهذا يجب التنبيه من عموم هذه الاخبار بعد ان الجزء الاول من التحقيق ان يكون الجزء من الجزء الاول الاجزاء الصحيحة
فالاصل ان الجزء الجزء يجب ان يكون الجزء الاول الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
ربما يكون الجمع بين الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
عليه الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
بعض الصدور لو لم يجب التجميع بالوجه الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
ان يكون الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
مصادر الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء
الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء الجزء

من شرائع الاسلام سواء كان الذنب بحيث يوجب الحد كالزنا والسرقة او لا كالقبلة والمضاجعة بدون الجماع
بل الشارع وان لم يعلم ترتب الحد على ارتكاب الذنب الا بالاقرار او الشهادة لكن الظاهر ان الاقرار
وغيره لا يقدم على الاقرار الا بعد العلم بترتب الحد على الذنب ولا يخفى ان هذا الطلب الخاص في الفقه الاسلامي
المطلوب من اهل العصر الحق الذي لا يشاركه فيه غيره من الاسلام بحيث يجب على جميع الامة هذا الصلاة
بخلاف غيره سواء استغنوا عن الفسق او شرطيته عند اهل العلم فالاقرار لا يقدم الا بعد العلم بترتب الحد على الذنب
ان الفسق به واسقاطه بالتوبة عدالة الاخبار بترتب الحد على الذنب لا يكفي في الاقرار بل لا بد من العلم
ان يحقق على الاقرار ولذا اذا اقر واحد بالزنا مع انه يعلم من خارج بعدم الحد لكبر او شك بعدم الاسلام
ان حال التوبة وغيرها فان الاسلام يعدم عدم صدور الذنب لشكوك انه مستحق والا يعلم بجوده عنه
والا يحقق مع عدم الشك والتوبة انه تعلقه غير واحد فلم يسرا على الصفا من جملة الكبار والاعلام او لا من الحقيق
ذلك ثم في خبره سماعة وقد الاول مقطوع بعدم اجتماعه الذي يزيد بالاجماع سكوت عليه ابو حنيفة وعن ابن شاذان
بجوزه ترتيبا كما من منتاع الكاسد والتي يعد تعتبر به بعض الاثار كتوهم الاذن مع الاسلام وبالجملة مع
الاستغفار بجوع الى الصيغة الى الوسوسة ان ما في الكبيرة الى الفقه الا ان يستوي باتيه على ذلك تحريمه
من الاسلام ولا سكوت الكبيرة صدور كتوبة ابو حنيفة بشرط عدم سكوت تاسه سوال الذي من الفقه استغفار ابو العزيز
وتنوع الاخبار وشدة الوعيد من الذنب والاسلام الذنب قال الاخبار بعد الاخبار الى بعض الفقه تاخير توبة اعتبار وطول
التسويف حيث ان قال الاصحاب الذنب ان من كاشرة الظاهر ان سبل الاسلام الى الفقه وقد قال الاذن من الجواز
في خبر عيسى بن شاذان ان كان الاقرار على هذا فلا ذلك الخبر الذي الا ان الاسلام بصحة اعتبار الجواز
دليل من يزوج الشهود الاسلام من كلها الفقه من دعاية وهو الفقه الاول ان يكون ايمانهم بعين الفوز في جلس الحقيق
والذنب الكبير والاسرار والتبليغ والاشتغال بالمذكور والاصرار على الذنوب فتاتم اذا تحقق ثبت منهم ان الاسلام
من الكبائر ثبات الاذن فقد تبين ان الاصحاب عدم ترتب الحد على الذنب الظاهر انه عند الحد الحد منها انها الاذن
سواء كان من نوع واما اذا اخلاع عنه وهو الاذن الزيد وحقيقة كشف الوجه وسوع تاليف الشهود بغير ترتيب
المذكور الذي نوع صدر وظاهر كشف الاسلام والكبائر والجاهلية طالع الاذن ومنها المعدة والاخبار الجواز

فان من جنس الاصلاح الكبيرة الذين يبقى ادخل الاسلام وهو جماعتهم الصلاة وثالث الشهيدين وصاحب مفتاح
بالفعل مرة واحدة وعدم التوبة وسنة تفسيرا بالجمع فانه جوابه بدل الثالث الاسلام بالتبيين الذنب
فلا يستغفر ولا يحدث عنه خبر بذلك الاسلام ورده بعد الاستغفار بعد الاسلام لم يتوقف فالاول ان هذا
عليه من الاسلام وان لم يسلم الاخبار يجب ان يرجع ايضا ان الاسلام الفقوى الاخرة من الاسلام ولم يلزم
الذنب بعيدا والاخبار بعد ما يوفق بين الاسلام الظاهر بالاذن حتى من جنس الفقه الاول في المسند ولذا يعلم
قرات فقول الاسلام الذي المدار على الفقه الجوهري اسرة على الشيء الاقرب وسنة عليه وغيره مثل الى
في التاسوع مادة الفقه واسع بعد اسرع على الاسلام عدم الفقه وعما يصدق على الاذان والمدة الى بشرط
العزم فاجاد استغفر كثيرا من ذلك لا يحقق معه الاصرار وعما سواهم على ايمانهم غير ارتكاب من الكبائر
ما اصلا وفي صلة على جوز العزم الحقيقي الصغيرة الى اشكالا كما مقدم على المعصية التي لا يحقق الاسلام
عظمة ذاته شرعا فيظهر من جنس الاخبار ان الاسلام يحقق بعدم التوبة والاستغفار من الذنب فاعلم
يتبادر الاصغر ولا ان الخارج من جنس الصور الى الذنب الحلول وحيث الخلف على ناقل بعد الخلاف الاسلام
بعرف منهم وسمعوه بين نوع هذا الاخبار نوع تعرف الى الفقه الاسلام في هذا الاسلام او تطرح نبي الحكم
المعنى الذي عن الاخبار الواردة بتاريخ المقدمة وجي وجه محمد بن سالم المشترك بين عشرة وطريقه تضعيف
الخاص والحض الاذن وجابر بن الصلح اوقه في الاسلام الخاص من الولاية ثم جابر ارجع جابر بعد هم يحتمل ان يكون
عطفا على اخبار الاخبار من جنس وجه والذنب الذي ذكر ما ان استغفار فلما اسلم هذا الاسلام فاستغفر والذنوب من
ليس الذنوب لا تدوم بعد الاخبار وظلم الفسق وضرر الاستغفار لا من قسمة جابر وصول الاسلام الى الاخبار
ويحتمل ان يكون الفقه الفقه لا هو الاخبار والاستمرار الاسلام ثم الاستغفار الاسلام الاذن من قول الاذن الاسلام الفسق
لجميع الذنوب فيكون الاستغفار الصلوة عند الاسلام ان يرجع الى الاذن الاسلام من عظم الجرم الاسرار واسلام
كما اذا اشرك بالله كما ان الاسلام ان الاسلام بينهما ولم يبلغ الصبي الى الاسلام الى الاذن ولم يعلم ان الاسلام
اذا اشرك بالله الفسق الاذن الاسلام الاذن الاسلام الظاهر الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام
لا هو الاسلام ان الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام الاسلام

الى اصول الاخبار كما يرشد اليه وهو امام زمانه او يرجع الى باب الاجتهاد والاولى ان يكون بيانا لاصل ورود الآية
او لحكم الاصرار وترتيب اثاره عليه وان لم تكن هذه مدلولا عليها بالخروج الآية موجبة لكلام والاحتمال الاول
بالاول اجود ومنها القول بالتخيير لا صيغة الا ان ظاهره تقرير الاباحة واستفادة رجحانه
حسنا ان تخيير فائدة اخرى ان الاصرار بعدم العزم على الذنب كما يشير اليه جواز البقاء على الاصرار
او حالة الاشتغال بالاستغفار ومنها ما ورد في اخبار الفقرة واشياء الى الفقر والى سفر الآخرة
فيه ان الاحتقار اصرار عليه وعدم العزم الاستغفار يحتمل ان الاصرار
الاستغفار وقوله في خبر محمد بن مسلم ان الاصرار خروج عن ذنبه بالاستغفار وعدم العزم عدم
ان مؤداها ان غير المستغفر مصر وتحقق بعدم الاستغفار ولا يصدق ان الاصرار
عبارة عن عدم الاستغفار ويكون الاحتمال الاول اسلم ابعد بيان حكم المقصود وتقريبه بعد
بيان الموضوع ظهور ان بين الحكم اوله وكذا الظاهر ان الذنب الذي يزول بالاستغفار
وبين الحكم بكون الاصرار عدم وهذه الاخبار الموجبة الاستغفار الدالة على ان الاصرار عدم التوبة
والاستغفار من الذنب ظاهر ان الفقرة الاخيرة ايضا الاشكال الاول انها الذي موضوع الاصرار
ذلك لكن الاستغفار التي هي التوبة ان الاصرار بالاستغفار الجواز ولا يخفى ان جزء من ورد الاخبار
وان اجتنب الكبائر من الذنوب لم يسئل عن استغفار قال ان اجتنبتها كفرت عنك ما دونها وان لم يندم
عليها الا ان الاصرار التوبة لا يبدل الكلي والاستغفار وهذا بالجواز الاجتناب موجب التكفير
الجواز لطافة الاخبار بتكفير استغفار واجتناب الصغائر وفعل الحسنات والتوبة ايضا لا ترفعون
فاذا اقتضت ان الاول اصرار الحسنات اصرار عدم العزم عدم التوبة الاستغفار
التي هي التوبة الاجتناب التي هي من الذنب الكلي الاصرار الاجتناب
رفع الصغائر الاجتناب لكن احتمال موضوعه وصار تقول هذا الوجه موضوع تحقيق الاصرار على الصغائر
لعدم دخولها لكن اجتناب بعض الكبائر فان اجتناب الاجتناب التوبة في رفع الكبائر والعزم ان
وانما لم يذكر الاستغفار لعدم الصغائر بعد وجودها الصغائر اجتناب الاجتناب فان الاصرار

بما كان

بما كان وقوع الاصرار على الصغائر حتى يجتنب جميع الكبائر على زعم يستحق ذلك فانه مانع بالفرق
الواضح بين التوبة في رفع الكبائر وبين الاجتناب الكبائر صغائر ذنوبا لا تذنب بجوز وجود التوبة دون الاجتناب
فان زوال الصغيرة مرتبة بعدم العزم على مثلها اثنا او ثلاثا او اكثر مذهب فان شرط زوالها الاجتناب
عدم الاصرار والاقرار التوبة فان يكون بتوبة ويكون الاصرار عليها من الكبائر على اختلاف
فتحقق موضوع ما ذكرنا ان الذنب المتحقق من الاصرار الذي يترتب عليه العذاب ويعد من الكبائر مع الاصرار
والعزم وتحقق بالاصرار الاكثار ولو دام من دون عزم لا يتحقق حكم الاصرار بل لا يعد من الاصرار
ولو عزم على المعصية ان قبل ايجاد الفعل ولو ان امكن القول بصدق الاصرار ايضا الا ان الاولى
بالصدق تلفا ولا تحقق حكم الكبيرة ولما يعد في تحقق الاصرار مع العزم وتسقط بالعدالة واستظهار
اسنادية ما لا تعزيز بقاء الاصرار شرعا على صفاته الفوري العرفي وهو ما ارتكاب الذنب الاقامة
ولم يتحقق العزم بين ان يكون حالا ارتكاب المعصية وبعدها قبل التوبة في صدق الاصرار على ما ذكر
ذلك الذنب ولم يعد ولما العزم على غير المقارن لزوال الواضح بعده فذكر صدق على الاولى وعدم صدقه
على الثاني وان كان الاخبار انما جاء حتى التوبة ولو بعد معصية عزم على عدم غيرها فالعزم عند
بجميع اخر الصدق صلاة اصرار شرعا وتدل اشكال وجهها اما الاول فان لم يعد الاشكال وان
عدم ان الكبيرة مع الصغائر تحقق حكم الاصرار واسمه الا ان الاولى قائلا فقط الفرق بالفرق من صدق الاصرار
على الاكثار بلا عزم ثم جزئه صدق الاصرار على العزم الجزء على القول بان العزم معصية فالاصرار عليه نوع من
الكبائر ومع عدم القول بالصدق الاصرار ومع الصدق مشكل وان لم نقل بان العزم على الجزم معصية
اذ ليس الاصرار خاص بما يلحق احكام الاصرار يبقى على ان الاصرار وعدم الاصرار
الذي هو موضوع الحكم الشرعي هو الاصرار على اصل الاثار من الخارج سواء كان على نوع واحد او انواع
متعددة واما الجزء العزم بعد التوبة وقبلها قبل ايجاد الفعل ليس من موضوع الحكم والذي يحتمل اصرارا
ويتحقق بذلك عاد من عدم الكبائر في الاخبار ان الكبيرة تستقبل الكبائر الا بعد وجودها خارجا
فلا الاصرار الذي يعد بانه فانه لا يترتب عليه الحكم الا بعد ايجاد جنس المعصية خارجا والعزم على اصل

اولى بترجيحها وهو ان لم يكن ظاهرا من الاخبار الا ان الجمع بين الاخبار بما يقتضي بعد التوقف
في بيان الموضوع على الاخبار ثم نقف على محصل اصطلاح حسن ابن ابي عقيل الذي هو العمدة عليه في قبح
بسوء العزم فانه قد فسر بما ان الاشقاء هي الجبائر واما المحسنون فما عليهم من سبيل ثم قال
من لم يندم على ما فات خليق بان لم يعزم عليها ان عاد الى مثله فيفرق بين الاشقاء والمحسنين
الجبائر وفسر العزم بعدم الندم بما يبقى الى الرابع ايضا بعد تعميم الاستغفار بالتوبة والوجه
يعقل الايمان على ارتكاب ذنب واحد او لا الا ان الكلمات جميع الخلق سواء عند الله تعالى
الحسن بقصده حد ردها الى شيء لم يكن الا بالجبر ان ابن ابي عقيل فسر الاشقاء بالجبائر
ذكره وانما ذكر ذلك على الفرق الاعتقادات وهو الذي ذهب اليه الاخباريون
فانه اسند الاشقاء الى الاستغفار بان المعصية الا بالاستغفار وهكذا الاخبار من الترغيب
الى الاذعان بالفكر وغيره مع ما ذكر من ان استغفار من يستغفر الا بالاصرار ومن اعظم الاصرار
على المعصية لا يتيسر الا بالجبر ان يحقق الاستغفار وهو الذي ذهب اليه الاخباريون
عنها فاذا عاد سلبه عام فيكون العزم هنا لا يعتبر الا بالاستغفار وهكذا الاخبار
لا تزيد بالاشقاء والتبيان يتعلق بالمعصية لو وسع الذنب كما يترتب على ما يترتب
على تواتر الجبر وجواز العذاب الى واحد من الخبرين يكون بعد التواتر بعد الاستغفار
لا من زيد وهو ان التوبة اذا كانت بعد وجود الموت بالاستغفار المعصية وعن الاصرار ان الفاعل
يجب التوبة عليه ثم يقع اقوال الاصرار يجب الاستغفار فلا يبقى لان تمرة بين القولين لحصول الاصرار في
ايجاد المعصية مع عدم التوبة ثم يقال ان تمرة فيما تجد من الاستغفار وعدم تمرة النزاع بين
المعروف انه ثم زيد ان عاصم جمع وجوب التوبة بعد الكبائر ما هو محقق الاجماع
بطائفة الاصحاب بالاجماع الا ان الاخبار الحصر فلا يبقى التوبة بعد العموم ان عموم ادلة وجوب
الاجماع من الاصحاب الفقهاء اذا بالاستغفار وجوبها الى الطلب عما كتوبا الى التوبة ثم ضرورة
والاجماع الحكمي الذي هو من الاخبار وشرح حسن الاحكام بوجوب العقاب على ترك الحسن مع قولهم الا التوبة

بنزول الحكم ما يجب بها وهذا ان الاستغفار عند شرح المعصية الذي عطف الاجماع الى التوبة وان من
اهل الفساد وسوء تمامه بين خطوبة ثلاثين ان لم يكن من زاحمه لا يسلم من الذنوب قال الجرجاني في حاشية
عقلا ذهبنا الى التوبة ولذا يفرق بين الخبر حتى يقرر بسبب الخبر حتى يقرر الذي يدعو عند وضع الاقتناب عن
الكبائر اذا فان الاصرار على عدم وجوبها الشمول الاجبار على ولا تقبل بالاستغفار بعض الذنوب
ان يكون الجبائر خصوصا الخبر الذي استحباب لوح جبر نصف شعبان وينفرد الذنوب الجبائر
وشمله فيعين من ساع الاجماع عدم الاستغفار ومنه الاستغفار ان الاصرار على العدم القول بعدم
عدالة تركب الاستغفار ومستقر مدار الحقيقة وجب الاجتناب الاحكام ان الاصرار من غير توبة وجوبها اذا
قد ورد في بيان يوضح المستفيض عدم القول بتحقق الاصرار الوجه في زوال العدالة بصدور الصغيرة وان لم يتب
منها بل وان لم يشتغل باجتناب الكبائر بل وان استغفر اما لعدم التمكن منها او اختيارا فان الجبائر عامة
الى الكبيرة والا لم يبق لزوم التوبة ولكن الوجوب تخييرا بين فعل الاجتناب الى بين التوبة وهذا الاقتصار
شطط من القول اذ الاخبار الخبر منها ينبغي ان يكون مستقرا وغيره لا يبقى التشاري هنا التحقق التوبة
وان ادعيان وجوب الاجتناب الصغيرة غاية الفضل الا انها انما الفضل الذي سبق وجوبا وفق بعض الاحوال
التي عن غيره من الاجتناب الفضل الا ان كان ذنبا فلا يتحقق الا بالتوبة فرع وجوب التوبة الا الاذن
زوال الموضوع غير ان التكليف قد يجب حسب ما يقتضيه الاكبر والاكبر الاصرار في الكشف وشرح وهذا
من تحقق العصيان الوجوب المستحق من الاحوال الا بعد عدم استناد وجوب التوبة والاصرار عليه فانه يحتمل
ان الاصرار على ما من غير تساهل لا يتاج ترك التوبة الى التوبة على العذر وترك التوبة بها على العذر
هذا كذا انما يتوقف العذر الفاعلين الجبائر يشكل بان القائل بوجوب التوبة عند وجود الذنب
فلذا الاقتصار لتقع ذلك الوجوب بالعقاب وهو مفهوم يتوقف على ما يتاج الى التوبة الظهور ان الوجوب
لان ظهر بالكشف ذلك ان وجوده ونحوه غير وارد الى ذلك الوجوب ظهوره الواحد قبل تعيين الذي
من غيره وهذا ان على العصيان او ان الموضوع على ان القائل الى التوبة اذا فان الصغيرة وان
العقاب على الصغيرة لكنها الاعتبار الى القرب الذي كان مدوره ان الاولى عبارة التوبة فانها اصلا

بحيث يحمل العصيان لا يصدر ذنب ومنها الجمع بين العصيان والاجتناب والجامع وجوب التوبة
عقيب الاتيان بالحق فالحق في الجواب ان الامر بالتوبة يقتضي الامر بالاجتناب ثم الامر بالتوبة
عقيب الفعل قد يكون بالاطلاق الامر بالاجتناب وهو عقاب المعصية ان يكون ذنبا شرعيا يعاقب عليه
بالخصوص فالامر بالتوبة الذي اذا لم يترتب على الفعل شيء سوى ما يقتضيه نفس ترك الاولى
مع قطع النظر عن ما ذكر او مرتبة على اعتبار الاصرار على نظر الاولى والمقيد بين حيث ان تركها اولى
في الفعل على الاصل الذي يدل عليه اصل البراءة الاصرار والاشارة اليه خبر به الله تعالى الذي هو
الندم والتوبة تدل على الاصرار الواحد منها المعصية وترتب تبعها اولا يتعلق بها انطباق ومنه يلوح
بينها وبين الامر المقيد بالترتب على ما فعلها اثر بعده فانه يقتضي نفس ترك الاولى
ان هذا الامر بالتوبة الذي بالتحاق عند العود ترتب على الذنب وقوله اذا لم يترتب والا يتعلق عاد
الزيادة ثابت الا على خلاف ثواب الاولى ابتداء الا ان الامر بالتوبة وهذا الامر المعصية التي يتأخر
العقاب الصادر على الاصل الا ان الامر بالتوبة الذي يحدث بسبب ما يحدث ظهور ثمرة الامر بين يكون الامر
على تركها ليس في العقاب هو نظير ترك الاولى وان التقرير فيه اصرار الا ان يقال ان الامر بالتوبة
فيه الحاق المعصية بالمخصوص ولذا اعلم المعصية في الانسان ولا ينفع الا بالامر بالتوبة
لا تقبل التوبة بنفسها بل من الاقوال كما ان الامر من الامر بالتوبة خاصة اخرى يكون في المعصية
الامر الذي على من لم تقبل منه التوبة اذا تاب بعد ان يعلم ان شرعيتها ان يكون على ما تاب لغو فيها
كفتى الاتيان بها عند ان ذلك اصطلاح التقي لو يوشك سواء ايد المعصية من اشد الرجلين كانا
ناسيه الجنب الدوا من حيث ان جعلها اصنى على ما ذات الاثم ذلك الا ان الاتيان بها
حمل الاولى والامر الوارد من الشرع على الاصل التقديم المترتب على ما ترتبها ثواب عقاب دون الاشارة
سواء عرفنا حكم الامر شكلا في جعلها ام لا يكلف بها ام لا يكلف بها ام لا التوبة الشرعية غاية الامر
فانها اصبح بها ومصرحين لكم بتعيين او نفس بيانهم فلان كلا التقريرين هنا ظاهر على ان الاشارة
وهي الامر الاولى والاولى صادم ان ترتبها ليس في الحقيقة التي توجب انتفاء المعصية الصغيرة ويكون

تج

تج اعتقاد الالانه على شيء صدر عن الاعتقاد بعد اتمام على الادراك العالم حيث قال ان الذنوب
الجبار ولا يخفى ان توقيف بعض الاحكام الشرعية على وجود ما يتأول اشارة مزيد ان الاحكام
مرتبة على الحكم ما يمنع من وقوع الذنب بسبب وجود المعصية سواء بالتوبة او بغيرها اذا اعتقد الموت
ذهب الذنب لا تمام مرتبة على وجود التوبة مع انه لا يتعين كون ذلك اشارة ولكن بعض الاحكام
مرتبة عليها اخاف ... في التوبة وهي اولى من الاصرار ومقام الاستغفار الذين قالوا اتقوا الله
جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون ومن حديث ... الذنب من الذنب لمن لا ذنب له وتم الكلام
فيه بكرم الله ولطفه حقيقة ... ان يرجع الى موضوع الاستغفار بعد ان فرغ عنه وتقرر عنهم عرفنا
بان ثم ... على ما اصدر ترك التوبة في الحال والعزم على ان لا يعود الى معصيته وظاهر هذا المقال
كما ان الندم وحده في التوبة بالبالغ ان العزم لا ... تحقق بدونه اخرون حكموا بان ايجاد حقيقة
ان العزم المعتبر ان اريد به العقد الذي يشترط في تحقق العلم والوثوق بحصول العزم عليه خلاف
وبعد ... توبة ... ولا دليل عليه وربما اقتضى الاحتياج التوبة بدون لا يحقق الا ... الحال
اغلب البشر واخلاق ... الندم توبة ... ان كان الندم من الذنب توبة فالندم الذي
تمامه ذلك وان اريد ... تحقق الا ... بعدم عوده الى المعصية وان ... بحصول ... ولا
الندم لا ... ان يكون ... الحال ... على الاشياء ... من شروطها او
الظاهر انها لا يشترط ... خاص بل ... اقطعا ما ... ان الاول
الاول ... اعتبر الاستغفار فيها ان ... الاستغفار ... ان ... ولا ينفك
عن الندم وان اريد ... الاقلاع ... بالاستغفار ... ما يتحرق ... اسلوب
وجب الاقطاع ... الاول ... العزم ... المعتبر ... الاول ... الطلب الاشياء
ذلك وان ... من ... لم يكن مع الاستغفار وقوله ... الذنوب الاستغفار وقوله ما
من استغفر ... ولا ... الاستغفار ... العطف ... العطف ... من الواضح
والعطف يقتضي ... استغفروا ربكم ثم توبوا اليه ... الاستغفار ... توبة

الاخلاق

وقال بعضهم التوبة وحدها هي الاصرار والاستغفار وصف الاصرار فكان اذا اذنب لا يحصل بالتوبة
وحدها بل بالاستغفار وحده وتقتضي ان من وجب عليه التوبة يجب الاستغفار عليه كان الاستغفار
الافضل من شرط الاول الذي يظهر من الاخبار انه تعتبر بلفظ التوبة لو حاله ندم النادم والعزم على
الترك عبارة عن تقدير ولا يدل ذلك الا قول بانه معصية اتوبا لانه نوع من الكذب انه خبر ما يتوهم
بالستهم ما ليس في قلوبهم الى ان الظاهر ان التائب عن الذنب كمن لا ذنب له ويجوز الاجتهاد
عرفا والجمع بين ما نفى بكون وجه التوبة لا استغفار وان التائب من الذنب يغفر له تماما يقتضي بالاتحاد
شرعا وعدم الاشتراط وحينئذ يعطف التوبة على الاستغفار فيما تقدم على الاذنابة اخذ التوبة الى استرجاع
بعد طلب العفو عما سلف عند تبعة مؤخرة من التوبة لا يطلب منه نوع الاخوة من الندم الحاصل بالصور
عن الطريق الباطل الى الطريق المستقيم فان كلا منهما التوبة بمعنى الاجتناب الى الحق جل ذكره ما يطلق
عليها العبرة التي يفيد الرجوع كان الاستغفار وقد اطلق على المجموع في كلام امير المؤمنين المرتضى
في البلاغة في ارشاده من قال استغفر الله ثكلته امه ثم بالصبر استدلالا منه على ان مضمون العزم في
المستقبل وقضاء الحقوق التوبة وتحليل القوى الحاصلة من الحرام والشبهات التوبة وهذا
قد النفس مراتب الثالثة لا ذنب حاجز المعصية ثانيها ان استصغار ما هو قد يكون كثيرا وقد
تحقق وانه قد يكون الذنب عظيما واحدا لا بواجب الاول قد يكون الذنب بعض الفعل
دون ما يترتب عليه من ترك واجب اخل بعدم ايجاب اسقاطا فالاستدام ستة وقد تزيد فلا ترى هذه التوبة
التي تم فلا تبدي التوبة الحقيقية بغير صاحبها المستغفر عن الذنوب الا يتبرأ على الذنب
وهو ان يخلي سبيلها ان نجات الى الذنب وعن شيء ابدا ما لحقه من الاوزار وحسبها الخلق بتبعاته
الكرام فالتوبة يجمعها على المحسن الذنوب الندامة والعزم على الاداء ورد المظالم واستحلال
الخصوم وان تعمد الى الجسد وان تذيب نفسك في الطاعة كما ربيتها في المعصية وان هذا من وجه التوبة
الوثيق من النفس بعدم العود ولا تحقق مثلها الا وحقيقة الرجوع من صدق على التوبة على
العبد من نقمة الغفلة ذلك هو الغفلة عن سوء العاقبة وهو لا يكون الا بالورع اسود قلبه من اخوفها

منها

منها ان اخوان السوء فانهم هم الذين يحملون على رقبة متدا الخزي الى الشر وبعيد الجاهلية
والفرار من مراتب الاولياء ومنها التقوى وهي الخوف من سخط الله سبحانه وتعالى فان الخوف
الناس عند الله اتقاهم ومنه ايضا التوكل ايام يدل والشكر بما قد نال وحسن الصبر على البلاء
ومنها الزهد وهو قصر الامل وترك ما يشغل عن الله وترك ما اوتيا على من دنيا ومنها
الرجاء والخوف فانهما يدعوان ربهم خوفا وطمعا والخوف خوف وخشية وهيبة والاول من شرط
الايمان اولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة ايكم اقرب وان من شروط العلم التواضع انما يخشى الله من
عباده العلماء وان الثالث من شروط الخوف اقرار بوعيده ثم استرفسه والرجاء غير الرجاء فانه ما
ان من يخاف ويسلك طريق الاجتهاد والجد وله الامان يورث ساحر الكسل الهلاك ومنها
الخشوع والتواضع وهما الخوف ان الله الذي القلب الذي مخبت الاجتهاد للحق والاستسلام
وترك الاعتراض على الحكم حيث ان الخشوع قيام القلب بين يدي الحق ثم يجمع والتواضع حفظ
الجناح دون الجانب وهما الدين وهو اجل الله تعالى قال علي كرم الله وجهه لو كشف الغطاء ما ازددت
يقينا ولقد ذلل لي حتى مشيت على الماء فما ازددت يقينا لو ازداد يقينا لمشى على الهواء
الا ان الله تعالى جعل الرجاء والتواضع في الرجاء اليقين والاثم والحزن في الشدائد الشخص فالوقت
لا يسوقه حرص حريص ولا يرده كاره ومنها الصبر وهما هو من الايمان بالرأس من الجسد
قال تعالى واصبروا ان الله مع الصابرين وحقيقته ترك الشكوى والجزع الى الله من غير تسليم
ومنها الزاهد وهي علم الشيء بالطلوع والعلو عليه وعلى اهله ومنه والاستدلال على هذا
العلم يقطع بان الله تعالى قريب عليم بما اوجده فيه وبجميع الاوزان فلا يخرج الى ان يخرج
من بدايته الوصال فيكون عن حقيقة التوبة ومنها الرضا بما يقضيه الله عليه من حق شاء وهو
الى المقام الذي اطلق سبحانه رضاه من العبد على صدق توبة العبد الذين آمنوا ولو انهم رضوا ما آتاهم
الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله وهم الاطلاع بما هي الله عنهم رقابة
الحذر الذي اوصيكم وتمام ذلك لا يظهر حقيقة فيه فكان الاعتراض عن الرضا في عظيم مقامه

وهو أن التوبة لا تقبل انفصالا وهذا بعيد ومنها الصبر وهو أمر وراء العبادة فإن
العبادة لعموم المؤمنين والصبر لخواص السالكين ومنها الإرادة وهي أن يتأمل ويتفكر
الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وهي خوطر القلب لطلب الرب ولو عرف
ثم وعده وتفيت بذلك الوقت الصبر عليها في بداية طريق ثم ومنها الاستقامة والمراد بها
بالصدق الشامل لجنب الكذب والرياء ومنها الود والمراد به حسن الخلق بالخلق خلاصة
الرجال والإنسان مستور بالمتهور بالمتردد حسن الخلق استصغار الأمال واستعظام ما
ومنها الشاهي والطمأنينة والهدوء والسكون والطمأنينة والخشوع والخضوع والانقياد
الفوقاني وهو التسليم لأحكام الحق سبحانه إشارة إليه بقوله تعالى إن بعيدا الأمانة
عليه اختيار الجزء من ما يتبرأ القدر وأن لا يكون العبد في الخير والشر إلا على الإرادة ولا
جميع ما يسر عليه وعين سلامة من دنياه وأخراه قال الله تعالى وعسى أن تكرهوا شيئا وهو شر لكم وقال
وعسى أن تحبوا شيئا وهو خير لكم كثيرا جعلت على تأييد الرجاء بوجه خير أيضا الخير لك
تأهو سطور في نسبة الأخلاق وقد ولدنا من الجسد الذي تجعل منه الأمور وما أن يحول ولا يتحول
خلق الفتى وما لم لا يسع ولم الحمد ولم الشرع والتأمل الجامع الأحكام مرتبة هو جواز تعيين الوتر
عن الذنوب جنسا وأنواعا خاصا فيتاب من ضلالة دون ذنوب الوتر يتبع ليس زاده وسبب ذلك
فيتوب بها العقل وأما عقل العقل من عين الصواب الذي أن ما لا يرى فيها من عن الذنوب
منع عنصر من الحدود من الوتر فإن امتنع من وقوعها وأما الجهل فتوبة من تبعة المعصية إن لم يقع عنها ترتب عليها
من تبعة أصلوه فيها وأما من الجنب وقوعا استدام عليه من آثار ضلالها وأن تكون في الذين وتسلك
بذلك ما عند المقام أو تحقق التوبة من عنصر التوبة بأن يعود إلى أهلها أو يرتكب فيها أو يفعل فيها
ثم حتى الظلم أو الجنس قبلها بالتوالي الجمع بين الأمر والنهي بالشهيد لا يوم وفي عنوان
أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالجمع بين الأمر والنهي والأخر وإن لم يصلح كالأمر
بالخاص والأمر بالعموم أن المال عند انقطاع الأمور ثم يعود الأول لا يبقى الناس عليه فيعود

ويبقى مع التوبة من ذي المؤمن وعقيبه وشكره والتقصير مع زوجته والدين الرجوع إلى صاحب
الحق وإرضاء ربه بأداء حقه ثم يبقى إبقاء شيء من الحقوق الإلهية تصفية النفس وتطهيرها
عن الخبائث ورفع ظلم الأهواء عنها بنور الطاعات فإن الحسنات يذهبن السيئات الإلهية تعلق
بجزء التوبة كما أن من الوصول إلى الحق بالمستغفرين والمتطهرين وتحول وتقبيله
القدم عليه أيضا أن يبقى الحذر والأمن والاستغفار لعدم وتركه الأمال الشاملة لنفسي
نفس الاستغفار ذلك الحق ويحكم فيها باطنه وهو التكليف الخبر وأبعد في مؤاخذة فيها أنها تسقط
العذاب والعقاب لأن العقل يقتضي مجرد التوبة بما شرع على ما مضى الأمر الأول وهذا يدل عليه
ومنها أمره الله بحجر ربها الرسالة وغيرها بالعلم والمذنب إلى الشيخ ثم الرجوع إلى جواب
شهادة الناس أن يقول تبت بحسب قول الحاكم أن يصدق التوبة المقتضية لعود العدالة
مع انتفاء المانع في مدة عموم قبول شهادة العدالة وهو شامل لعدم تمامية ولا يعين
فسق بعد العدالة لا يدري أن توبة وقال الجنيد إنما هو أقرب من الفاسق أدبت الحد وتحقق
ثانيا أن الفسق بعد العدالة مانع لكمالها لا نفس العدالة مع أن الأقرب أن فعل الكبيرة موجب لزوال
العدالة وزوال الملكة مع صدورها يحتاج إلى صحة الملكة والفاعلية أن الفاسق
المذنب من حصول الحكم بعد زوال الحاد يكفي في فسق الفسق ولو قلنا أن التوبة تعتبر له بقاء ثبوت
العدالة وإنما لم يتحقق لأن الفسق ولا العدالة إلا بالدفع ولا زوال إلا بالدفع والإسلام الكافر
لا يلحق الوقت آبه ولا يقبل شهادته لا شتمل لها بالعدالة لا ينفي الفسق على الأظهر لأن الآية
بقبول الشهادة لكن يعزر عليه كما لا يعاد وما أن تجزئ الجهاد التوبة ليس دليلا حقيقيا على أن علم
ذلك صرف بالظاهر الاستمرار والعلم بتمام الأمور الباطنية الظن والأخبار
ولا سلام وبحجة سدود ما يقتضي بها من سبب التوبة بغيره إلا أن يصحبه أصل التوبة وواقعها هنا
مقام العلم بحل تأمل وقد تم يتبع هذا بسط الجهاد التوبة الجهاد أصلا في الجهاد والاستمرار على الأمر
كذلك ولا يشترط فيها كما يشترط في الجهاد التوبة أصلا بينما وقعت عدالة أن الأصل الجهاد

الجهاد

فقد

المقدمة

بصدق توبة التائب لم يكن الوقوف بابه الى حين يستحق الاعلى حاله زمانا يجوز ان يعود الى التر
ديد وهذا اصلح للشهود بعدم قبول الشهادة بمجرد التوبة لا بحسب ما لحق بعضهم من التعليل ان الله بان التوبة
قبول الشهادة بدون شرط اخر الا ان يكون فيها او فيه القرينة وله شرائط اولها ان يكون الذي يراد
التوبة عليه حقيقة الذنب لا عدمه ولا عدم صدوره شاهدا وقرينة على الشهادة وهذا لا يخرج
مطلقا فان جعل التوبة عبارة بالمعنى الاخص غير ظاهر بل الظاهر كناية وهو بها ما ايضا التعلق
الى الظاهر الحاصل التوبة الظاهر كناية وهو بها الخوف عقاب الحق وتوقع امور دنيوية لا الطمع
الى الشيء الاخروية ان موجبة الغاية التوبة على الظاهر الصادق الحاصل عليه فيما يستمر ان آية التوبة
وغايته امور دنيوية وربما يتوقف وعرض الابتداء الاثران فاتيها الاخلاص وخلو من مفسدة اتباع
ظهور جماعة من الاخبار بان مجرد التوبة سبب لقبول الشهادة ولكنها محمولة على صلاح وتعود
الملك اليها يتبع الاثر الاصلاح المعتبر في الشهادة وغيرها صدق توبة بها جميعا ذوناها
انما من انها منعدم الاستقامة الحسب وعدم الاعتبار الاستقامة الا يكفي بالبين الجمل والتعزير
لم وما بين التقدم والجمع اشتغاله ما بين الصدق والفسق الصادر من استقامة خاصة لا يكون الا
عن الملكة ذلك الاستقامة بحيث لا يعد الظاهر التام والصغير الاتكاء فيه بقبول التوبة اما الاشكال
في ان الفاسق اذا تحقق توبته وعدالته باطنا ظاهرا فهل شيء يشترط فيها او هما سيفرد الاجرح في الحكم
الاقوى ان يحكم بعدالته اذا جاء بها ظاهرا بل ادعى الاجماع الظاهر بالانتقال بحول الجنات الجاري في ظهور
فلو شاهده وصفا الذنب حيث اذا تحقق الماهية ارادة شاهد الذي يتوهم بالماهية الان يقال
بعلوية الجاري شرطا ويتحقق بتركها الحاصل وصار تعدم الجهول جاء كما ترى ومنه يظهر ان ما ابدا في
الاجماع من بيان ان كذا ذنب وكذا ذنب لا دون تعريف الذنب صغيرة او كبيرة بحكم بعد كبيرة ويوجب الاستغفار
ولا بحكم يكون يقع مكفرا بالجنات الا ان يراد توبة واستغفار الاكبر من الشارع او المتشرع
او الشيء الاخر الصادر تماما على حاله الصغائر دون الكبائر وقد في الاجماع جاء لا يتعرض الى توبة بينهما
الثاني ان الاصل اشتراط قبول عدم مدة الزمان عليها شرطا وجب الظاهر ان يحصل بها الا يقطع بحصول

ثم

قد تدفع كثيرة على الباطنة وهذا اصل الوجه الاول ما ورد له اعتبار تركيب وطاعة العادة بتوبة الشخص
وغيره معروف والحق ان كون الشخص وقادرا على الفسق بحيث تتألم من وصول الخير اليه ويحب زوال النعمة
عليه ومنافاة العداوة وليس من الاستقامة الا من شخص له اثر طاعة وعدم حسن طبعه او اثر توبة بعد
ارادة عدم وبطلان الجلوس عند زيد بما يقتضيه فان تدل هذه الكراهة من الخلاف نعم ما ذكر يحتمل
يقطع بالتأليف من وآثار التوبة تمادوا ومن عجز الوصول وقطعت من الذلة فوق رجلان على الجبران
اذا استوجب جميعا البراءة والتعزير وايضا مسلمين بها بل الحكم ارادة الوصول الا كانا غاصبين
على الاسلام وايضا المؤمن كما بينه وبين مؤمن بالعصر بالتعزير بينه وبين الجبر سبعين الصور خاطئ
سورة سيرة الصلاة ما بين السور الى السور مسيرة الف عام وايضا مسلم الذي اكرم الاولاد
حاجة خاصة الذي عليه فلم الذي ذرة ولم يخرج اليه لم يزل لنا ترجمة باقيا كل محمول الاجبار الصلة
وعدم الاعتبار بشأن واحد قاله او مجبر العبد زاد ومنها من استعان بالتبرعات له
يضره وهو يقدر بلوغه استرا ان يقضي حوائج اعلاء شأنه فيه تبرعا عليها ومنها من قصده مؤمن لم
يجره وهو قادر منه على دابة ترتزق ومنها من يخ مؤمنا ما عنده او تحدثه يزيح اقامة استرقه
مستورا وجهه من رقة عينيه عاوله يداه الى عنقه ومنها من يخ مؤمن ولو لم يسكن
جنابت ومنها من نظر الى مؤمن نظرة يخيفه بها اخافه ترك يوم لا ظل الا ظله ومن روع مؤمنا
من سلطان ليسيء به من ذلك لم يصبه الخوف الا ولا ان اسلم ومنع مؤمن والا مؤمن
حاجة من اسبابها بعيد عليه بغير ما ليس من ولاية ومنها من مات الجبر على الانسان والتشاجر
بغيره ومنها اذا امر شرا من مجلوا الصوت والا عورة المؤمن على المؤمن بلام ومن رزق على المؤمن وابنه
يريدها شيئه وعدم مروة يسقط من عين الناس وانه جرائم من ولاية ولاية الشيطان ومنها
من اتبع سلطانا اسخطا ترك جزء من اثره وما لا اما عبيد الله تعالى كان الموت اثر جوا سرع
في تنا يخدم ومنها من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ومنها من تقعد في مجلس
فيه امام ومن يقعد عند سبابه وابا اثر ترك منه صحيح اثر ومنها انا ضاع رجم ملعون في ثلاث

ان تلدت سماسفر فقالت وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم وعمى ابصارهم
افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ومنها ان الذين يوصلون ما امر الله به ان يوصل
ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب اولئك لهم العقبى الدار والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم
واقاموا الصلوة وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ويدرءون بالحسنة السيئة اولئك لهم عقبى الدار
ومنها عدة المؤمن اخاه نذر لا يفي به ومنها ان الله تعالى يقول اما علمت ان من
كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ومنها ايما رجل من اصحابنا استعان برجل من اخوانه
حاجة فلم يسعه فيها وهو يقدر عليها فقد جحد حق الله ورسوله والمؤمنين وامير المؤمنين الى لقوهم ومنها
لا تبدأ بالشماتة لاخيك فيرحمه الله ويبتليك ومنها من كتمت بصيرته هلك ومنها من نزلت به نازلة فلم يجزع من
الدنيا حتى يفارقها ومنها ما ذئبان جائعان في غنم قد تفرقت عن راعيها ومنها من كثر همه
ومنها اذا اتهم المؤمن اخاه انماث الايمان من قلبه كما ينماث الملح في الماء ومنها من كثر ذنوبه عذب لذته
حتى يركبه ومنها من لقي اخاه بما يحب ابتداه الله بالسرور في الدنيا والآخرة ومنها ما ورد في البشاشة
وهو ثواب ما اوسعه ومنها من تتبع عورات المسلمين تتبع الله عوراته ومن تتبع الله عوراته
يفضحه ومنها ايما رجل بلغه عن اخيه شيء من ادبه المؤمن وليا من غضب من ادبه ومنها اكثر ما يلج
من يلج من سبع ان رق ومنها عقوق الوالدين والرحم الجار ومنها ابغض الخلق الى الله رجلان
ولسانين يطري اخاه شاهدا ويأكله غائبا ان اعطي حسده وان ابتلي خذله ومنها الكذب
وعلى الشر اصلح منه صغيره ومنها الكذب والغدر والخديعة في النار ومنها اخذوا
اهواءكم كما تحذرون اعداءكم فليس شيء ادعى للرجال الى اتباع اهوائهم واتباع الهوى يصد عن
الحق ومنها طول الامل يذهل العقول ومنها ان الناس لا يزالون بخير ما هم من استغنى ومن كان محتاجا
الى الناس منقوصا في الدين ومنها الكبر والعجب المتكبر المختال الذي يكاثر الاشراف
ثم غدا خميصا وهو يفر الاحتشام والورع وعزة النفس للوقار ومنها من صافى الناس
لسانه صفوا الناس وشر الناس يوم القيمة من يكرمون اتقاء شرهم ومنها البغي يقود
اصحابه الى النار ومنها سوء الخلق والطمع وحب الدنيا والجهل والعصبية والغضب فيه شر
فمن كان فيه فالويل له ومنها الايمان وفي ب الخير كله فاقطع الطمع عما في ايدي الناس

ان

وفي ج راس كل خطيئة وفي د ذروة خلع ربقة الايمان من عنقه وفي ه ليس لاهل الايمان
مفتاح كل شر وفي ا اشرقا اذكرك حين تغضب الى الله وفي ب غضب ومنها التكبر والخيلاء
والتفاخر بحسب الرجال وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وحب الرياسة الامر بطلبها
هلاك والرياء والسمعة والتدليس وترك النصيحة خصوصا عند المشورة والخيانة والمكر
والنفاق والمراء الى غير ذلك مما ذكره علماء الاخلاق وجماعة منها ذكر ابليس من الخرافات
فجزاها اذا تكلم الطالب فخرجه عن طريق الاخاء خاسيا في وجهها الشائع
بالعقل يوجبها فانا اشرقا وتوجها الى الشام والاجتهاد لا متناهي وذيل العقل
واضح الدليل ارى من فوقها ما ارتكبه ابرج او صيغه او مشكوة ومنها ابنهما او
في الاول عما لا من جبر الا ابرا الصدر المقطوع بروكذا في الثالث لا تريا من جبل صلق
خوفه وعلما يا من برمن المصاد المخوفة واجب عقاد بلا شبه واما الوسط فان
تحقق بتركها الاصرار كان كسائر البقية لا تبرئ من الجرائر وان لم يتحقق بان يجوز ان
يخلو الانسان من التوبة ومن الاصرار لانه العزم على معاودة مثله والتوبة
منه ان يرجع معاودة مثله مع الندم على ما مضى ويجوز ان يخلو الشخص من العزم
على الشيء ومن نواحيه كان وجوها عنه لا يخلو من نظر ودون الاولى من اوجبها
كذلك وعلى اي حال من تاب من العقاب فهو صاحب التوبة وهي صفة
المؤمنين لقوله تعالى وتوبوا الى الله ومن تاب لطمعا في الثواب فهو صاحب الانابة
وهي صفة الاولياء لقوله سبحانه وجل يعقوب عليه السلام ومن تاب رجاء للاثم فقط
فهو صاحب الاوبة وهي صفة الانبياء كما في تفسير العياشي
اول التوبة بداية والاوبة
نهاية

المسئلة الرابعة من الاحكام ذكر في تنقيح باب التعارض بما في حجية اخبار الآحاد هو الفاضل التوني وهو وان اثبات
منها بابطال التمسك بالادلة الدالة على حجية الاخبار وتبعهم في الاخبار والتمسك بابطال المطلوب واما من تقدمه فلم يتكلموا بالاخبار
في هذا الباب اما لعدم تنبههم لهذا الطريق او لعدم استقرار الامر من حجية خبر الآحاد بما هو من قبيلها والاخبار المتعلقة بها
لقلة كثرة وقلة ورودها المطروحة في بحار الانوار بما اوجب لاسماع الرد عليها هنا بل هنا فلا بد من الاشارة الى اسنادها فمنها
الاخبار الواردة في علاج التعارض وقد ذكرنا منها ما يقرب من اربعين حديثا منقولة عن جملة من مرجحات زرارة المذكورة
في عوالي اللئالي وليس موضع الاستدلال بها من اخبارها حكم بها الاخذ بما وافق الكتاب من الخبرين المتعارضين الكائن المتأخر
في الاستدلال السائل بيت زعم ان الخبر حجة مثل من حال التعارض بين كل جواب الامام ع ليس مبنيا على حجية الخبر اما حجة حكم
باعتبار الخبر الموافق للكتاب من حجة كونه حجة وليس في الخبر الاعلى ان الكتاب مرجحا لاحد الخبرين فلعل حكمه بالاخذ بموافق الكتاب
اما هو من حجة كونه معاضدا لا فلا يدل الا على حجية الكتاب بل ربما امكن ان يقال ان حكمه بالاخذ بموافق الكتاب الذي هو بنفسه حجة
مستقلا يدل على حجية اخبار الآحاد وكذلك ليس موضع الاستدلال منها حكم بها الاخذ بما خالف العامة لعدم دلالة الترجيح بمخالفة
الواحد من حيث هو الحجة بما عدا ذلك فطعنه الخبرين ايضا مع كون كلامنا في حجية الخبر من حيث هو وذلك اذا اذا تعارضا
من الصورة لا يمنع ترجيح احدهما على الآخر من حجة مخالفة العامة وبعد حجة الترجيح بما هو مزية امكان صدور احد الخبرين
تقية دون الآخر وقطعية صدوره لا يمنع من حمل حجة كونه موافقا للعامة ومن هذا مع الاخبار بين الرجوع الى المرجح مخالفة العامة
مع كونه من عين ان الاخبار قطعية الصدور والحاصل ان شيئا من هذه الاخبار المذكورة المتضمنة للمرجحات بحيث المنصوص منها لا يدل
دليلا على حجية خبر الواحد اما الدليل عليها ما دل منها على الترجيح بالمرجحات الخارجة كالشهرة وكون راوي احدهما اوثق او افقه
فان مثل ذلك مما لا يلائم اعتبار الخبر من حيث كونه مظنونا فيعتبر اعتباره من حيث هو حكاية بالاخذ بالاشهر المتفق عليه
يعلم ان كلا منهما اولا التعارض من حجة طرح جانبا الاحال الامامية المتشاجرين يرجح احدهما كونه مشهورا او بخبر ذلك فكل منهما الا التعارض
اهل الامامية وكون احدهما مشهورا مرجح هذا وكل لا يخفى ان هذه الاخبار وان افادت حجية اخبار الآحاد الا انها لا تنافي منها ان يدل
اثبات حجيتها في الجملة ان نحو بها اطلاق يفيد حجية كل خبر او تعيين بعض اسانيد مثل ما رواه العادل الموثق او بنحو ما يدل
على مقتضاها من الاقتصار على ما هو اشبه فلا دلالة من الخارج الاخذ بكل ما يحتمل كونه شرطا في قبول الخبر كما صرح الامام
في سائر الجماعة فان تقدير الحاشي والاعتراض الاقرب كاشف عن صلاحيتها الاشارة الا ان الاجماع ذلك ان يجعل صلاحيتها الامامية

فلا بد من اخذ ما من الخارج واعتبار كل ما يتعلق به شرطا في الاعتبار وسيأتي اخبار الخبر كرواية سماعة عن ابي عبد الله ع قال سئل عن رجل
اختلف عليه رجلان من اهل بلده كلاهما ثقة في حديثهما كيف يصنع قال ايهما اخذت به من باب التسليم والطريق الاحتجاج
عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترد اليه ما رده
ابن الجهم من ارضاه وفيه قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وهذان
الخبران دالان على اعتبار الخبر الموثق واستحباب اخذ الثقة في السؤال مع تقرير الامام عليه السلام على كون المناط في القبول هو وثاقة الراوي
في الخبر الاول قد نص المصنف ره على كونها هو المناط في العمل ومنها الاخبار الدالة على الرجوع الى الناس في كل خبر الى احدهم
المعين منهم وان روى محمد بن سنان عن الفضل عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس واومى بيده الى مرازة
ذكره البرقي ورجال الكشي في ترجمته وروى ابن عقدة قال قلت لابي عبد الله ع ازرارة قد روى عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع
واليك اعدس الملوك الادرج او رجته فقال ع اما ما روى زرارة عن ابي جعفر ع فلا يجوز ان ترده ومنهم محمد بن مسلم الثقفي روى ابن ابي يعفور قال
قلت لابي عبد الله ع انا لا نلقاك في كل ساعة فما نأخذ به من معالم ديننا ونسلم به عن اصحابنا ونسلم به عن كل ما نسلم عنه قال
فاجبت عن محمد بن مسلم الثقفي فانه قد سمع من ابي وكان وجيها ذكره البرقي في ترجمته ومنهم ابان بن تغلب قال لسليم بن ابي حية كنت
عند ابي عبد الله ع في حلقته فلما اردت ان اقوم قلت له جعلت فداك اني رجل ارد فقال ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا
فما رواه لك عني فاروه عني ذكره البرقي في ترجمته ومنهم يونس بن عبد الرحمن روى الكشي في ترجمته بطريق صحيح عن علي بن محمد القتيبي قال
حدثنا الفضل بن شاذان قال حدثني عبد العزيز بن المهتدي وكان خير قمي رأيته وكان وكيل الرضا ع وخاصته قال سألت الرضا ع
فقلت اني لا القاك في كل وقت فعن من آخذ معالم ديني قال ع خذ عن يونس بن عبد الرحمن وروى الحسين بن علي بن يقطين قال قلت لابي
الحسن الرضا ع اني لا اكاد اصل اليك اسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه
من معالم ديني قال نعم ومنهم ابو بصير ذكره البرقي في ترجمته حديثا عن شعيب العقرقوفي قال قلت لابي عبد الله ع ربما احتجنا ان
نسأل عن الشيء فمن نسأل قال عليك بابي بصير ومنهم زكريا بن آدم قال البرقي في ترجمته روى علي بن مهزيار الاهوازي قال
قلت للرضا ع شقتي بعيدة فلست اصل اليك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني قال من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين
والدنيا ومنهم العمري وابنه قال محمد بن يعقوب الكليني ره اخبرني ابو علي احمد بن اسحق عن ابي الحسن الهادي ع قال سألته
عن اخذ القول من قبل من اقول فقال العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه

الثقة

الثقة المأمون واخبرني ابو علي عن ابيه سئل ابا محمد العسكري ع عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما ادوا اليك عني فعني يؤديان
وما قالا لك عني فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان ومنهم فضالة روى الشيخ في كتاب الغيبة بسنده عن
ابي جعفر الثاني ع في حضور جماعة منهم فضالة ما روواه وروواه اصحابنا ووجوه شيعته وان كان خصوص بني فضال الا انهم الطائفة
الماهرة والقول الفصل كما قيل او باتحاد المناط وقوة ذلك ما عن عبد الله الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم الحسين بن روح ره
قال سئل الشيخ عن كتب ابن ابي مراقد بعد ما ذم وخرجت فيه اللعنة فقيل له نعمل بكتبه وبروايته فقال العمري وابنه ثقتان فما ادوا اليك
فعني يؤديان وما قالا لك عني فعني يقولان فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون وعن محمد بن علي ره قال سئل الشيخ
المتقدم ذكره فقلت فهم من تلك الرواية ان مناط قبول الرواية هو كون راويها ثقة ولذلك قال ما قال الرجل من اي بلد هو
او يحكم بما لا يعلم او يتكلم بما لا يسمعه من مولاه كما نقل عنه ره التصريح بهذا الخبر على الخطر استدلال الشيخ المذكور
داخل تحت الصنف الاول ومنها الاخبار الكثيرة الدالة على اعتبار رواية الرواة والعلماء والثقات والصادقين والشيعة
في هذه الجملة الرواية التي ذكرناها في بني فضال اذ قد عرفت ان مناط قبول روايتهم انما هو وثاقتهم من دون اعتبار تعيين
المورد ومن هذه الجملة ما رواه الصدوق في اكمال الدين والشيخ في كتاب الغيبة والطبرسي في الاحتجاج والكشي في رجاله
بسند صحيح عالي قال سألت محمد بن عثمان العمري ان يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علي ورد في التوقيع بخط
مولانا صاحب الزمان عجل الله فرجه اما ما سألت عنه ارشدك الله وهديك فاعلم ان الحوادث الواقعة فارجعوا
فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم وتقريب الاستدلال الاول ان قوله فانهم حجتي الخ في موضع
التعليل يفيد العموم ويستفاد منه وجوب اتباع الرواة مطلقا سواء كان في الفتوى او القضاء او الرواية فيجب
الرجوع اليهم مطلقا بكشف عن ثبوت منصب القضاء والافتاء فان معنى كونهم حجة على الناس هو ذلك ويؤكده ما في الخبر
قوله وانا حجة الله فان المتبادر النظر وان الرواة بمنزلتهم ع في كل امر يرجع اليهم فيه لكن يمكن المناقشة فيه بان
قوله واما الحوادث الخ يشعر بكون الرواة مرجعا في اخذ الاحكام والفتاوى عنهم وفي فصل الخصومات في مقام القضاء لا
فان الرواية هي نقل اللفظ من حيث هو من دون نظر الى الحكم الذي تضمنه الخبر فالرواية من حيث هي لا دخل لها بالحوادث
الا بما تضمنه من الحكم والمفروض ان المعتبر فيها نقل الالفاظ من دون ملاحظة جهة المعنى مضافا الى ان الظاهر من قوله
فانهم حجتي هو ما ذكرنا ومن هذه الجملة ما رواه في المحاسن من البارقة واحد حديث واحد اصبه من صادق في حلال

وهذا الخبر يدل على اختصاص كل من يوثق بخبره وان لم يكن اماميا لان بني فضال مطعون

وجوه خبرك ما طلعت عليه الشمس حين تغرب ومن هذه الجملة ما رواه في الجامع عن الباقر ع فان حديث واحد تأخذه من صادق خير
لك من الدنيا والآخرة والصادق في العرف من لم يكن له ملكة الصدق وليس له نظر من خلاف الامامية ومن هذه الجملة ما رواه الشيخ في
العدة عن الصادق ع اذا نزلت بك حادثة لا تجد حكمها فيما يروى عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فان به يدل على وجوب قبول
ما رووه اذا وجد ومن هذه الجملة ما رواه الصدوق عن النبي ص قال قال النبي ص المؤمن بعده حجة ومن هذه الجملة ما رويناه عن الكافي
عن الصادق ع في قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يحجون
به انما جاءتكم حديثنا فيقتبسون من علمنا فيرحلون فيأتون ويخفون اموالهم يتعلمون ابانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا
فينقلوه اليهم فيعيه اولئك ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون ومن جواز العمل
بالخبر وان نقله من يضعفه ولا يعمل به ومن هذه الجملة ما رواه في الاحتجاج وتفسير الامام ع في تفسير قوله تعالى في اوائل سورة البقرة
ذلك الكتاب لا ريب فيه الى قوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وهو طويل يوضح الحاجة من قراءتها ما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه
حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه ونقرب الاستدلال ان المراد بالتقليد هو معناه اللغوي وهو اخذ القول
من الغير من دون دليل وهو بالمعنى الاول يشمل الفتوى والرواية ايضا وفي الرواية موضع دل على كون المراد هو ما ذكرناه فراجع
ومن هذه الجملة ما في تفسير الامام ع عن امامه ان الجاهل اذا دون من المعتصمين بمراعي القرآن قال هو الذي اخذ القرآن عن ادبائه من اهل
البيت ومن مصابيحنا السراج عنا الى شيعتنا ومن هذه الجملة ما رواه في البحار من قوله ع لا تأخذوا معالم دينكم من غير شيعتنا
لا يبقى ان هذا الخبر انما يدل على جواز الاخذ من الشيعة ان ظنا بحجية اللقب والقول بذلك مع ان التحقيق انما نقول ان التحقيق
ان كان يقتضي عدم حجية مفهوم اللقب الا ان كلامه غير مستقيم منه ذكره فيما نحن فيه الاستثناء ومنها الاخبار الدالة على حفظ
الاخبار وهي كثيرة ايضا بالتقريب المتواتر كقوله ع من حفظ من امتي اربعين حديثا بعثه الله يوم القيامة عالما وهذا الحديث
بخصوصه وان لم يكن دالا بنا بحجية خبر الواحد وجوب قبوله لصحة احاديثه الا ان ذلك الى تحقق شرائط الفقيه اعني القطع او ما يشبه ذلك
سيما التقريب المتواتر مثلا لا يجوز المدح على حفظ الحديث الا مع الاستلزام وجوب قبولهم مطلقا لخبر الواحد وكذلك كل واحد
من امثال هذا الحديث لا يفيد بنفسه وجوب قبول خبر الواحد وحجيته الا مع انضمام بعضها الى بعض يحصل القطع من
مجموعها بحجية خبر الواحد هذا ومحصل الكلام في هذا المقام ان مؤديات الاخبار المذكورة مختلفة فمنها ما يفيد الاعتبار بقول
مطلق الراوي مثل الترجيح واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا ومنها ما يفيد الاعتبار بقول الامامي

فقط

فقط مثل قوله ع لا تأخذوا معالم دينكم من غير شيعتنا ومنها ما يفيد الاعتبار بقول الصادق مطلقا مثل قوله ع حديث واحد
تأخذه من صادق آه ومنها ما يفيد الاكتفاء برواية العامي عند عدم تيسر الوصول الى ما روي من طريق الخاصة ومنها
ما يفيد اعتبار رواية الثقة مثل تعليل الامر بالاخذ بقول العمري بقوله فانه الثقة المأمون وقول الرضا ع في كتاب المأمون
على الدين والدنيا فلتؤخذ الاخبار متفقة على اعتبار وصف خاص من اخبار الآحاد لكن بعد ملاحظة انضمام بعض هذه
الاخبار الى بعض وتقييد مطلقها بمقيدها يحصل ان القدر المتيقن هو حجية ما رواه الامامي الضابط العدل مع الوثوق
الفعلي بصدوره وهذا هو الذي يقوله صاحب المعالم وصاحب الحدائق من حجية رواية العدل الواقعي فلا وجه لتعديل الكل
واحد من الرواة الا ان ذلك من طريق تحصيل العدالة الواقعية لا يقول ان هذا القدر المتيقن المحصل من الاخبار مرتبة اعلى
مما ذهبا اليه لانما اعتبرا الوثوق الفعلي والاطمئنان بصدوره بل ربما امكن دعوى ان السيدة لا ينكر حجية مثل هذا
النوع من الخبر ولكن هذه الاخبار لما عرفت من المحصل منها لا يفيد ح في اثبات مقصده من جعل خبر الواحد من قبيل
الفتوى الخاصة لان ذلك القدر المتيقن لا يوجد لجعلهم لا اقول ان مثل هذا الخبر الموصوف لو اتفق لم يعملوا به اقول
ان جعلهم لم يقتصر على هذا القدر بل اعتبر حجية ما دله على ذلك من سائر الاصناف ولكن ما ذكروا ان كان هو القدر المتيقن
الا ان الظاهر ان المحصل من مجموع الاخبار انما هو حجية الرواية الموثوق بصدورها وان الاعتبار ليس بالخبر وان يكون الراوي
بنفسه ثقة وغير معتبر اما الاول فلان بعض الاخبار ولا نطق بالنفي من اخذ معالم الدين من غير الشيعة الا ان الظاهر ان ذلك ناظر
الى الفتوى وان كان ناظرا الى الرواية ايضا فلنا ان النهي مختص بالاخذ من غير الشيعة من حيث هو لا ينافي جواز الاخذ
عند حصول الوثوق بصدوره ما نقله مضافا الى اخبار مفيدة لعدم اشتراط كون الراوي امامي فلا بأس بالاخذ عن غير منها
ما دل على الرجوع الى ما رواه العامي عن علي ع عند عدم وجدان رواية من طريق الخاصة ومنها امره ع بالاخذ بما رواه بنو
فضال وبنو عقبة ما حكي عن ابي القاسم حسين ابن روح في جوابه عن ابي عمرو الاسدي ومنها ما ذكره المحقق الشيخ زين الدين الشهيد
في رسالة الاجتهاد ان الصادق ع قال لبعض شيعته ما معناه ان لنا اوقات تيسر نضع فيها علومنا عند الامة ليس يخلو
ما صنفه منها وذلك ان الادعية المذكورة في الحديث كناية عن المخالفين وامر الاثني عشر واما الثاني فلان اعتبار صفة الوثوق
في الراوي ليس الا لاجل حصول الوثوق بالرواية فلا يبقى الخلاف الا اسم الوثوق بها فاذا حصلت لم يكن عبرة بكون الراوي
ثقة او غير ثقة فالحاصل ان الظاهر ان الرواية الموثوق بصدورها حجة الاجماع والمراد به الاجماع المحصل

ودعواه مع وجود المخالف فهو بناء على طريقة القدماء مع كون خروج معلوم النسب غير قادح في تحقق الاجماع على طريقة القدماء اوبناء على
طريقة المتأخرين من الاستكشاف بقول جماعة من قول المعصوم ورضاه هذا وطريق تحصيل الاجماع بالفحص اليسا بنحو على
وجوه احدها تحصيله من الاجماعات المدعاة في كلمات العلماء فمنهم الشيخ فانه حيث مرة دعوى الاجماع في موارد منها
ما ذكره في فصل عبارة الفقه فقال اما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق
اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن الشيوخ او احد الائمة وكان مما لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نظره
لكن هناك قرينة تدل على صحته فانه يجب العمل به اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاخبار المقرونة وكان ذلك موجبا للعلم
ذكر القرائن فيما يوجب جواز العمل به والاستدلال على اجماع الفرقة المحقة هذا كلامه ومنها ما ذكره بعد الحكم بجواز العمل
بخبر الخاصة اذا رووا عن ائمتهم ع اذا لم يكن في روايات اصحابنا ما يخالفه والاخبار بطريقهم فاخبر المروي عن الصادق ع اذا لم يكن
كلام حادثة لا يجوز حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به من غير رد ولا قبول ما افتاء على الطائفة بما
رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتهم ع فيما لم ينكروه ولم يكن
عندهم خلافه ومنها ما ذكره في سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال انه ان كان ما رووه
ليس فيه ما يخالف قول الائمة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان مختصا في روايته موثوقا بما يرويه وان كان
مخطئا في اصل الاعتقاد والعمل باقاء على الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل
سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعدهم ولا يعمل بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم
فيما لم يكن عندهم فيه خلاف هذا واما ما ذكره صاحب المعالم من ان المظنون من الشيخ ومن تبعه مخالفة الفرقة المحقة من مجهز
انهم انما يعملون بالاخبار المروية ولعل عملهم انما هو من جهة احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع لقرب العهد بزمان
القائل المعصوم ع فبعد تحرير ما ذكره بقوله واما ما اخترته من المذهب الخ فما عرفت فانه مناف لكون
عملها كونها قطعية الثاني ان الشيخ ذهب الى حجية خبر الواحد في كلماته الى الشيوخ ولو كان كلامه على الظن
القطعية لم يكن وجه لمخالفته المخالفة في حجيتها اليوم اذا بطلان ذلك من احد فاضل الثالث ان الاستدلال على حجية
الاخبار ولو كان مقصودة القطعية منها لم يكن وجه للقرض للاستدلال لان انكار القطعيات مما لا يصدر عن عاقل كيف

ان

ان كان مما لا الرابع ذكر في الاستدلال ما وجدنا الامامية مختلفين في المسائل وتقابلت كلمتهم لما صار اليه من اخبار الآحاد
ولم ينكر عليهم احد ولم يتبرء منهم من علمائنا المتقدمين والمتأخرين كما تبرؤا من القائل بالقياس ولو كان العمل باخبار الآحاد
محظورا لوقع مثل ذلك في العامل بها والانكار عليه لان كلامه ان كان على اخبار الآحاد القطعية لم يكن لما حكاه عنه
وجه اذ لا مجال للانكار على العامل بخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية والبرهان الخامس ان علماء الامامية
اخبار الآحاد فاخذوا بعضها وتركوا الاخر ولو كان كلامه على المحفوف بالقرائن القطعية لم يكن وجه لكلامه هذا لان
القطعيات لا يجري فيها التخيير والتعليق بها وما ذكره من عمل الشيخ ره بالاخبار المروية لا يمنع كون وجه عمله هو حجية اخبار
الآحاد وبالجملة ان الذي اعتبره والعجب من المحدث الامين الاسترابادي حيث استحسن ما ذكره صاحب المعالم ره نظير ما
ذكره استدلالا ومنهم العلامة ره فقد صرح في مواضع من التهذيب منها ما حكاه في المعالم من قوله اما
الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين ودرجه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي
جعفر الطوسي ره وغيره واقتصروا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم ومنها ما
ذكره في مبحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد من دعوى الاجماع على جوازه ومع كون الخبر في مقابلة الكتاب حجة فيعرض
هذه الصورة يكون حجة بطريق اولى ومنها ما ذكره من دعوى الاجماع على ان الخبر المرسل في عمل بين ان روى مسندا بطريق
اخر كان حجة ومنها دعوى الاجماع على قبول مراسيل ابن ابي عمير ومنهم السيد الجليل رضي الدين علي بن طاوس حيث قال في جملة
كلام له يطعن فيه على السيد ره ولا يكاد نعجب بعضهم كيف اختير على الشبهة لاهل اخبار الآحاد في الامور الشرعية
ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي الاختيار وعمل المسلمين والمتقين وعلماء الشيعة الماضين
عاملين باخبار الآحاد تبرئ شبهة عند العارفين كما ذكره محمد بن حسن الطوسي ره في كتاب العدة وغيره من المشهورين
اخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين انتهى وغيره ولا يدل على ان غير الشيخ ره من العلماء ايضا ادعى الاجماع على عمل الشيعة
بخبر الآحاد ومنهم ابن ادريس ره في سرائره حيث استدل الاستدلال الذي صنفها في مسئلة مورثة القضاء ودعوى
الاجماع على المضايقة واظهار الطعن على الامامية الاغرق بين الخراسانيين قال في تقريب الاجماع ان ابن بابويه والشيخ
كسعد بن عبد الله وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب والقميين اجمع كعلي ابن ابراهيم ومحمد بن الحسن الوليد عاملين باخبار
المتضمنة للمضايقة الخ ثم ذكر وا ان الاجل ره الخبر الموثوق بروايته انتهى قال شيخنا المحقق ره ايضا في الرسالة بعد ذكر الجماع

فقد استدل على مذهب الامامية بأكثر اخبار الطائفة وذهابهم الى العمل بروايات الثقة من مشايخ من هو اجل المتقدمين وذهابهم
الى الطائفة ثم قال ولم يجده وليت شعري اذا علم ابن ادريس ان مذهب هؤلاء الذين هم اصحاب الائمة وحملة العلم
بقول الامام من اتفاقهم وجوب العمل برواية الثقة وانه لا يحل ترك العمل بها فكيف تنتج السيد بنى في مسئلة خبر الواحد
الآن قد بين ان المراد بالثقة من يفيد قوله القطع وفيه الانحصار او يكون مراده السيد من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق و
الاطمئنان اما يوجب اليقين على ما ذكرنا سابقا في الجمع بين كلامي السيد والشيخ اذ كلامه دام مجده ويقوى التوجيه الاخير
بالنسبة الى خصوص كلام ابن ادريس من جهة كون كلامه هذا قرينة على ان ارادة العلم الذي اعتبره في الاخبار في غير المقام
هو الوثوق والاطمئنان ومنهم العلامة الطباطبائي قدس سره ان ايرج شيئا من الاجماعات المدعاة في المورد الذي حكم
عليها ورد على نفسه بانه ليس حال الاجماعات المتعارضة الا كحال الاخبار فالازم التعامل المرجح فيها ايضا واجاب بان اخبار
الآحاد مما قام الاجماع على اعتباره فلا بد من علاج متعارضاتها بخلاف الاجماعات المدعاة لعدم علمنا بمدارك
انعقادها ولا يقصد بعضها منها الا الاشارة الى المذهب بدا الاجماع على طريقة القدماء او على طريقة الشيخ والمتأخرين
هذا معنى كلامه ومنهم صاحب المعالم قدس سره حيث جعل الدليل الثالث على حجية اخبار الآحاد اطباق قدماء الاصحاب
الذين عاصروا الائمة او قاربوا عصرهم على قبول اخبار الآحاد ومنهم صاحب الوافية ومنهم الكثيرة حيث ادعى اجماع
العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة فان من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عدم خبره تصحيحا واجراء حكم الصحة عليه بحيث
علمهم به القطع بصدوره اذ الاجماع وقع على التصحيح لا على الصحة مع ان الصحة عند المتقدمين على ما صرح به غير واحد
عبارة عن الوثوق والركون لا القطع واليقين ومنهم النجاشي حيث ادعى ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند الاصحاب
قال شيخنا المحقق دام مجده وهذه العبارة تدل على عمل الاصحاب بمراسيل ابن ابي عمير لانه اجل القطع بالصدور
بل العلم بانه لا يروي او لا يرسل الا عن ثقة نظرا لانهم لما ليسوا الثقة الى الثقة لم يكن معه لقبول مراسيل ابن ابي عمير
الذي لا يروي الا عن الثقة اذا دام مجده والاتفاق المذكور فادعاء الشهرة في الذكرى ومنهم الشهيد في الذكرى
والشهيد الثاني والشيخ البهائي حيث ادعيا ان الاصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه مع اعراضهم
عن تعليل الاصحاب بمنزلة روايات ولو لا عمل الاصحاب بروايات الغير العلمية لم يكن وجه في العمل بتلك الفتاوى
عدم علمهم روايات ومنهم المحقق في المعتبر في مسئلة خبر الواحد حيث قال الروايات المشتهرة في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا

الاولى ان يقال بعضهم بالاجماع
لعلمه من التصريح ومنهم بالاجماع
الاولى ان يقال في بعضهم بالاجماع

لكل

لكل خبر وما نظر الناقد من الناقص فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
ورجل سمع حديثا فلم يحفظه فوهم فحدث به وهو يظن انه حق فكان كاذبا على من تعمد الكذب وقال الصادق عليه السلام
على ان ذلك اهون في بلاء الشيعة وقد نقح في المنهل ما مضى الاوهن على اعتبار الجرح كما يعلم بخبر العدل وانواع اخرى
في طريق رد الخبر حتى احاول استقلالا واقتصر اخرون فلم يردوا العقل ما لما اكثر الشارع الماذن في العمل به
كل هذه الاقوال مخرجة عن السنن والوسط اقرب فاقبل الاصحاب ادلة الفرائض على صحة عمل به وما اعرض عنه
الاصحاب او شذ يجب اطراحه وهو كما تراه بادي بان علماء الشيعة قد يعلمون بخبر المجروح كما يعلمون بخبر العدل
ولا يدل الا علمهم بخبر المجروح والعدل اذا افاد العلم بصدقه لان كلامه في الخبر الغير العلمي وهل الذي احال قبوله استقلاله
عقلا ومنع اخرون شرعا ومنهم شيخنا البهائي قدس سره في مشرق الشمسين فقد ذكر ان الصحيح عند القدماء ما كان معروفا بما
يوجب ركون النفس اليه وذكر فيما يوجب الوثوق امور الا يفيد الا الظن ومعلوم ان الصحيح عندهم هو المعلوم بر
لا مثل الصحيح عند المتأخرين في انه قد يعمل به الاصحاب مع ان يحتمل الخطأ لما ادان المقبول عندهم ما تركن اليه
النفس وتثق به هذه هي الاجماعات المدعاة التي يستفيد منها تحقق الاجماع على حجية خبر الواحد وما يوجد
المطلوب تحقق الشهرة العظيمة من زمن الشيخ الى زمان المولى البهبهاني قدس سره على حجية اخبار الآحاد بخصوصها وكذلك
تدوين علم الرجال والبحث عن حال الرواة طبقة بعد طبقة فيحصل لنا من جميع ذلك الاستكشاف عن رضا المعصوم
بالعمل بخبر الواحد هذا ولكن يرد على هذا الوجه من تقرير الاجماع انه لا يثبت في مثله الاجماع العمل بخبر الواحد على الجملة
ولا يفيد ان ما يجوز العمل به هو مطلق خبر الواحد او صنف خاص منه لاختلاف العلماء القائلين باعتباره على
وجه الخصوص في تعيين اصنافه فمنهم من لا يعتبر الكتابة مطلقا وان صح سندها ومنهم من لا يعتبر المراسلات حتى
مراسيل ابن ابي عمير ومنهم من لا يعتبر الموثق ومنهم من لا يعتبر الحسن ايضا ومنهم يعتبر الضعيف المنجبر بالشهرة ومنهم
لا يعتبره ومنهم من لا يقتصر على مطلق الصحيح بل يعتبر كون كل من رواته من زكاه عدلان كما هو مذهب المحقق الاردبيلي
وصاحب المعالم والمدارك رحمهما الله تعالى ومنهم من لا يعتبر الا ما عمل به الاصحاب فيقبل كالمحقق وهكذا
ومع وجود هذا الاختلاف لا يحصل من الاجماع الا ان ما هو مجمع جميع الفرق وهو القدر المتيقن الذي يشترك في
اعتباره جميع ارباب الاقوال حجة وذلك ما لا يفيد في شيء يسير من المسائل الفقهية فكيف يفيد في اكثرها اذ كلها

ان جميع العلماء حتى السيد قدس سره مطبقون على جواز العمل باخبار الآحاد في حال انسداد باب العلم وينبغي من هذه
السيد قدس سره كلامه الذي حكاه عنه في المعالم في ذيل الدليل الرابع من ادلة حجية اخبار الآحاد والاوسط ان باب العلم بالاحكام
الشرعية منسد في زماننا هذا فيجب العمل باخبار الآحاد اجماعا والفرق بين هذا التقرير من الاجماع والتقرير
السابق هو كون هذا على المورد اخص لاختصاصه بصورة انسداد باب العلم دون الاول فانه اعم من هذه الجهة وكونه
بحسب القائل اعم لانه يوافق هنا من كان لا يوافق على التقرير السابق وهو السيد قدس سره وكيف كان فالاجماع يتحقق في جواز
العمل باخبار الآحاد في صورة انسداد باب العلم فان قلت ان ما ذكرت من ترتيب حجية اخبار الآحاد على انسداد
باب العلم ينافي طريقة القائلين باعتبار الظنون الخاصة الذين من شانهم اثبات حجية اخبار الآحاد بالخصوص والتعويل
من الجميع على من لهم وذلك لانهم يجعلون خبر الواحد حجة في عرض العلم وفي حال انفتاح الباب ايضا لا في طوله كما هو لازم
اناطة حجيته بانسداد باب العلم قلت ليس مبنى الفرق بين اعتبار الظن الخاص وبين اعتبار مطلق الظن الا اعتبار
حجية اسباب خاصة مفيدة للظن على الاول دون الثاني فالمعتبر على الاول الظن من دون تقييد بحصوله من شيء من الاسباب
الخاصة فاما اعتبار الظنون الخاصة انما هو لاعتبار الاسباب الخاصة وليس العمل بها في عرض العلم بعد الانسداد
ولا من لوازم ذلك المذهب غاية ما في الباب انهم لما استدلوا في حجية اخبار الآحاد بالآيات وكان حكمها اعم من صورتي
الانفتاح والانسداد صح اعتبار الظن الخاص في صورة الانفتاح ولا يلزم من ذلك كون اعتبار الظن الخاص مختصا
بحال انفتاح باب العلم وكذلك ليس ذلك المذهب منوطا بكون دليل اعتبار ما اعتبر من الظنون الخاصة هو غير دليل
العقل كما ان القول باعتبار مطلق الظن ليس منوطا بخصوص دليل العقل ودليل الانسداد فلو قال الشارع الظن حجة كان ذلك
اعتبارا لمطلق الظن ولو ثبت حجية الخبر بخصوصه من دليل العقل كان لها خاصا فلو تمسك بدليل الانسداد
جعل نتيجته حجية الخبر بخصوصه كان ذلك اثباتا لمطلق الظن الخاص ولو تمسك به وجعل نتيجته حجية مطلق الظن كان
ذلك اثباتا لمطلق الظن الا ترى ان صاحب المعالم ره وجماعة من القائلين باعتبار الظنون الخاصة تمسكوا بدليل
الانسداد وليس تمسكهم به الا من جهة انهم جعلوا النتيجة حجية الخبر بخصوصه فقد علم من ذلك ان دفع توهم الملازمة بين
اعتبار الظنون الخاصة وكون اعتبارها في عرض العلم كما علم الدفع توهم الملازمة بين التمسك بدليل الانسداد
والقول باعتبار مطلق الظن كما وقع لصاحب المعالم حيث عدل القائلين باعتبار الظن مطلقا لصاحب المعالم والمحقق

فكذا دليل الانسداد
وقد تقدم ما يأتي في ذلك

الخوانساري

الخوانساري وجمال الدين الخوانساري والعلامة من حجية تمسكهم بدليل الانسداد وان بعد ملحوظ ما ذكرنا فعلم
انه قد من جهة ان مجرد التمسك بدليل الانسداد لا يعطي ذلك لان التمسك به ان كان لحجية الخبر بخصوصه من حيث ان الخصوص
الخبر في العلم به في حال الانسداد مدخلا لم يكن التمسك به من القائلين باعتبار مطلق الظن وان كان لحجية من حيث قيام
وصف الظن به مطلقا كان التمسك به من القائلين باعتبار مطلق الظن فان قلت لعل السيد قدس سره على تقدير انسداد
باب العلم يقول باعتبار مطلق الظن لا بحجية خبر الواحد بخصوصه فيكون من القائلين باعتبار مطلق الظن على ذلك التقدير
والاجماع الحاصل من اتفاق القائل باعتبار مطلق الظن واعتبار الخبر من ذلك الباب والقائل باعتبار الخبر من باب
الظن الخاص لا يفيد في اثبات حجية الخبر من باب الظن الخاص كما هو المقصود في هذا المقام فيكون الاجماع الحاصل من اتفاق
الفريقين على حجية اخبار الآحاد اجماعا تقييديا لانهما وان اتفقا على حجية الخبر الا ان وصف القائل بالظنون الخاصة
موجب الدليل على حجية خصوصه ووصف القائل بمطلق الظن هو مختص الظن صرفا فيكون بعقل انتاج مثل
ذلك الاتفاق حجية الخبر على وجه الخصوص قلت من ابى دليل الانسداد لاثبات حجية الخبر بصورة حالة على وجوه ثلثة
احدها ان ابى به لاثبات حجية الخبر بخصوصه فيعلم من ذلك كما علم من صاحب المعالم واضرابه ثانيها ان ابى به
لاثبات حجية الخبر لا من حيث الخصوص بل من حيث قيام ما فيه من الظن فيعلم من ذلك ثالثها ان ابى بدليل الانسداد
فيحكم بحجية الخبر في حال انسداد باب العلم ولكن لا نعلم ان الخصوص العمل بالخبر في حال الانسداد مدخلا فيه او ان الخبر
صار حجة عنده من باب قيام وصف الظن به اما على الاول فلا اشكال في انه يحكم عليه بانه من القائلين باعتبار الظنون
الخاصة واما على الثاني فلا اشكال في انه يحكم عليه بانه من القائلين باعتبار مطلق الظن واما على الثالث فيحكم عليه
ايضا بانه من القائلين باعتبار الظنون الخاصة بمعنى انه يجري عليه حكم في مثل ما نحن فيه من باب الاخذ بالقدر المتيقن
نظرا الى ان الظن الحاصل من الخبر حجة عنده قطعا وانما الشك في غيره من الظنون فلا يجوز التعدي الى المشكوك
وعلى هذا فلا يجري على السيد قدس سره حيث شككنا في اعتباره بخصوص الخبر في حال الانسداد ومطلق الظن الا الحكم القائل
باعتبار الظنون الخاصة فلا يكون الاجماع الحاصل من اتفاقهما اجماعا تقييديا وان كان الحكم في المقرون من جهة
بان من هذا ان يعلى القائل باعتبار الظن الخاص دون ما يجوز ان يطلق بعد تحقق العنوان الذي جعل متعلق
هذا ويظهر الفرق بين الوجه الاول والثاني في انه يجوز التعدي بخبر الواحد الى غيره الا بعد عدم وفاته بالتمام

الفقه بخلاف الثاني فيجوز العمل بالظن الحاصل من خبره مع قيامه باتمام الفقه وعلمه فقد تحقق من جميع ما ذكرنا ان جميع
علمائنا متفقون على جواز العمل بأخبار الآحاد في حال انسداد باب العلم حق السيد ره فيكون اجماعيا ويكون خبر
الواحد من الظنون الخاصة بالبيان الذي قد عرفت ولكن يرد عليه انه وان كان في نفسه صحيحا الا انه لما اختص بخبر الواحد
مطلقا وادعى الاجماع عليه في حال الانسداد لم يكن ذلك مفيدا في حجية مطلق الخبر والاستفهام من مثل الخلاف
القائلين باعتباره على وجه الخصوص على انه لا كالقول باعتبار خصوص خبر الواحد الصحيح الاعلى دون غيره وكالقول باعتبار
الصحيح المشهور عمل اصحابنا وكالقول باضافة الحسن اليهما وكالقول باضافة الموثق اليهما وكالقول باضافة الضعيف المنجبر
بالشهرة الى غير ذلك من الخلافات الواقعة في المرسلات والمكاتبات وغير ذلك مما تقدم من وجوه الاختلاف فلا يحصل من
الاجماع الا اعتبار القدر المشترك المتفق عليه بين ارباب الاقوال وهو لا يفيدنا الا انه ان طريقة العقلاء من لدن
زمن آدم الى يومنا هذا استقرت على العمل باخبار الآحاد ولهذا اعتمد السيد المحقق الكاظمي اخبار الآحاد من الظنون
المقطوعة الاعتبار ثم ان طريقة العقلاء وبنائهم اما ان يكون حجة من باب الكشف عن الواقع نفسه فيحصل الوصول
الى الواقع او يكون حجة من باب تقرير المعصوم من جهة ان الطريقة المذكورة كانت ثابتة في عصره ايضا فقرها
فيكون ما نشاهده في زماننا من طريقتهم سيرة مستمرة الى زمانه ويكون اجماعا عمليا كاشفا عن رضاه وكون ذلك
طريقتهم مما تشهد به الضرورة كالاتفاق على ان الطريقة من اعتماد الزوجة على قول زوجها بل عكس ذلك بل
اعتمادهم في كثير من المقامات على قول الصبي وهكذا فان قلت كيف تدعي اطباق العقلاء واستمرار طريقتهم على العمل
باخبار الآحاد على وجه الضرورة مع اكثار عقلائهم العلماء وهم مختلفون في حجية اخبار الآحاد غاية الاختلاف قلت
لا مناقشة بين اختلاف العلماء من العقلاء واتفاق غير العلماء منهم غاية ما في الباب ان يقع الخلاف بين الفريقين ومن
المحقق انه مع مخالفة العلماء وغيرهم من العقلاء بل استقر بناء العقلاء على خلاف ما ذهب اليه العلماء بحيث ارتفع
درجة الاجماع او وقع الخلاف بينهم يكون العبرة ببناء العقلاء والطريقة الجارية بين العوام لغلبة بقائهم على
فطرتهم الاصلية وعدم سراية الشبهات اليهم ومن هنا ذهب جماعة من المتأخرين الى كون المحاطاة بيعا صحيحا
وجدوا استقرار طريقة الناس واستمرار عادتهم على ذلك الى زمان المعصوم عليه السلام وما في الباب انه ليس لنا الحكم
الاولية مع ان المعروف بين المتقدمين انما كان هو القول بالاباحة او البيع الفاسد وكذلك اختار جماعة من المتأخرين

جواز

جواز معاملة الصبي في الاشياء الحقيرة حيث وجدوا استقرار طريقة الناس على ذلك الى زمان المعصوم وما قال لم
مع ان من تقدمهم من الفقهاء حكموا ببطلان معاملة الصبي مطلقا ولولا ان طريقة العقلاء وبنائهم ما يقدم على خلاف
العلماء عند علمه بل عدم حصول الاجماع لم يكن المتأخرين الحكم بما عرفت في المسئلتين وقس عليهما غيرهما من الموارد فان
قلت ان حجية بناء العقلاء لا يخلو اما ان يكون من باب الكشف عن الواقع او من باب تقرير المعصوم كما اشرت الى الوجهين
والاول ممنوع والثاني مشروط بشرائط التقرير التي منها علمه بالواقعة من الطرق الظاهرية وتمكنه من الردع وعدم
ردعه مع ذلك وقد وقع الردع فيها حتى فيما ورد ناهيات بالآيات الناهية عن العمل بالظن او بغير العلم فانها وافية بالمنع وجوابه
عن ذلك ان الآيات الناهية عن العمل بالظن او بما وراء العلم لا تصلح للردع لانها كما قد مر انما تدل على ان البيان عند الله سبحانه
الى العباد وبيانا اما النهي عن التشريع وهو ادخال ما ليس من الدين او من ذلك كونه من قبيل النهي عن مخالفة الواقع اما الاول
فيندفع بان العمل بخبر الواحد مع فرض قيام بناء العقلاء عليه لا يكون تشريعا لانه يكون من الدين نظرا الى ان الدين انما
هو على طريقتهم واما الثاني وهو كون العمل بخبر الواحد موجبا للوقوع في خلاف الواقع واذ لك نهى عن العمل بغير العلم
لدفعهم بان الواقع الاولي ما شاء الله ربنا حتى يكون على تقدير عملنا باخبار الآحاد وقد تركنا الواقع الى العمل
بها فيتوجه النهي لذلك فبقي ما هو الواقع بحسب الظاهر وهي العمومات والاطلاقات المعمول بها بعونة الاصول اللفظية
والاصول العملية على تقدير تقدمها فيكون مخالفتنا للواقع على تقدير العمل بخبر الواحد عبارة عن مخالفتنا للاصول اللفظية
والعملية ولا ريب ان مخالفة شيء من الطائفتين لا يصح ان يكون سببا لترك العمل باخبار الآحاد واما الاولى فلانها انما
يعتبر سببا قيام بناء العقلاء على اعتبارها ومع فرض قيام بناء العقلاء على العمل باخبار الآحاد في مقابلتها يسقط
المنع عن العمل باخبار الآحاد واما الثانية فلانها ليست الا عبارة عن اصالة البراءة عند الشك في التكليف والاشتغال
عند الشك في المكلف به والتخيير عند التحير والاستصحاب فيما اذا كان هناك حالة سابقة تبقى اما الثالثة الاولى فلعدم
مدركها الا بناء العقلاء فمع تقدم العمل بها عند استقرار بناء العقلاء على كون خبر الواحد مثبتا للتكليف في مقابلة
الاول ومثبتا للبراءة في مقابلة الثاني ودافعا للتحير في مقابلة الثالث واما الاخيرة وهو الاستصحاب فالظاهر ان
يعتبر من باب بناء العقلاء كما هو مسلك القدماء او يعتبر من باب تعبد المدلول عليه بالاخبار الناهية عن نقض اليقين
اما على الاول فمع تقدم حكم بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد في مقابلة الاستصحاب واما على الثاني فعلى ان يدفع

بوجهين احدهما ان تلك الاخبار المفيدة لاعتبار الاستصحاب انما هو من اخبار الاحاد المبنى اعتبارها على بناء العقلاء
ومع بنائهم على كون اخبار الاحاد الخاصة مقدمة عليها لا يبقى مجال للكلام ثانيهما انا لو سلمنا انها قطعية لتواترها
معنى ظنا لا شك وان ولا انها مفيدة على ما هو القانون في مباحث الالفاظ من اجمال الاصول اللفظية ومع قيام
بناء العقلاء على اعتبار اخبار الاحاد في مقابلة الاصول اللفظية فقط كون مخالفة اخبار الاحاد للاصول
اللفظية الجارية في اخبار الاستصحاب ما فاهذا فقد تم تقرير الاجماع بما ذكرنا من استقرار طريقة العقلاء على العمل
باخبار الاحاد والسيرة المستمرة الى زمن المعصوم من المتشرعين ولكن يرد عليه امران الاول ان ما استقر عليه طريقة
العقلاء انما هو العمل بالوثوق سواء حصل من خبر الواحد او من غيره من ساير الاسباب الذي هو مقصد القائلين
باعتبار الظنون الخاصة انما هو اعتبار خبر الواحد على وجه الخصوص وان لم يفد الوثوق في حين ما هو مقصد العلماء وبين
ما قام عليه بناء العقلاء عموم من وجه فكيف يصح اتمام مقصودهم به الثاني ان عمل العقلاء بخبر الواحد انما هو
عند تمكنهم من العلم في امور معاشهم ومعادهم وحيث ان الاخرى من تمكن من تحصيل العلم بكون الطريق ما هو ما لا يكون في مسافة
على ذلك الطريق يجوز وطي المسافة وعلى هذا القياس فاكتفاؤهم باخبار الاحاد وغيرها من اسباب الظنون انما هو من جهة
انسداد باب العلم الى مطالبهم لكون مقاصدهم غالبا مناطا بالمستقبلات فاقتضى العلم لا يعلم انهم يستقر بناؤهم على
العمل عليه الا مع الوثوق بان باب العلم ومقصود القائلين باعتبار الظنون الخاصة هو كون خبر الواحد حجة مطلقا غير منوط
بصورة الانسداد ولا بصورة الانفتاح فلا يثبت المطلوب ببناء العقلاء على الوجه المذكور والثاني ان اصحاب
الائمة من مثل زرارة ومحمد بن مسلم وهشام بن الحكم وهشام بن سالم وغيرهم قد عملوا باخبار الاحاد قطعا بل اطبقوا
على ذلك وقد علم ذلك منهم المعصوم فلم ينكره وقرره في حقهم فيكون جائزا في حقنا ايضا لان ما يمكن ان يكون فارقا
بينا وبينهم لا يخلو اما ان يكون هو الشخص بان يكون لاشخاصهم مدخل في ذلك الحكم ولاشخاصنا مدخل في عدم جواز
العمل باخبار الاحاد او يكون هو طول الزمان وكثرة الوسائط او يكون هو طرو النسخ بعد ذلك على جواز العمل باخبار
الاحاد او يكون هو القصور في علمهم بها او يكون هو علم الامام بان ما عمل به اولئك من اخبار الاحاد مطابق للواقع فلذلك
لم يمنعهم عن العمل بها والاربعة الاول شيئا منها لا يصلح للفرق في الحكم المذكور ويجري في حقنا ايضا بقاعدة الاشتراك في
التكليف وذلك لاندفاع الاول بقوله ثم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة والثاني بالاجماع والثالث بقيام الضرورة

على

على عدم جواز النسخ بعد النبي وان احتمل الفاضل القمي ره عقلا وقوع الحكاية والكشف عن النسخ من الائمة ع لكن
ذلك مما لم يقم عليه دليل والرابع بعد ورود علماء الشيعة في العمل باخبار الاحاد المنقولة عن الثقات من الفاعلين
بها لم يكونوا الا اصحابهم وكان يمكنهم ردعهم نعم لو كان الاستدلال بعمل اصحاب النبي بعده باخبار الاحاد لكن
هناك احتمال القيمة من جهة عدم تمكن الخواص من عدم الجريان على طريقة معظم الناس خصوصا اذا كان الراوي
منهم والخامس بان مجرد علم الامام ع بمطابقة تلك الاخبار للواقع لا يكفي في كون عملهم ذلك عملا باخبار
الاحاد اذا لم يكن العاملون يعلمون انها موافقة للواقع لان عمل العاملين ح يكون من قبيل عمل العامل بالطريق
الباطل الموصل الى الواقع من باب الاتفاق كالرمل والجفر المحصلين للواقع فكان الاذن ح المنع وحينئذ لم يمنع
دليل على جواز العمل بما اندرج في عنوان اخبار الاحاد من حيث عدم علم العاملين بموافقتها للواقع ودعوى كون
العاملين ايضا عالمين بمطابقتها للواقع مصادرة للمدعى وبرد على هذا الوجه من تقرير الاجماع وجوه
الاول ان عملهم باخبار الاحاد انما هو من باب انسداد باب العلم الى اغلب الاحكام لعدم انتشار الاخبار
يومئذ بحيث يحصل التمكن بحسب الغالب من الوصول الى الحكم فكيف يجوز الاستدلال به في مقابلة السيرة وامثاله
من اجتمع عنده الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية على جواز العمل باخبار الاحاد ح الثاني ان
عملهم باخبار الاحاد انما جاز لعدم علمهم اجمالا بوجود المعارض بخلاف الحال الذي نحن عليه من علمنا بوجود المعارض
للاخبار اجمالا وجاز ان يكون المكلف به من قبل الشارع في صورة العلم بالمعارض هو العمل بطرق اخر فيكون هذا
هو الفارق بيننا وبينهم الثالث انه يرد عليه مثل ما اورد على ساير طرق تقرير الاجماع وتوضيحه ان عمل اصحاب
الائمة ع لم يعلم تعلقه بمطلق اخبار الاحاد ولا بصنف منها فلا يفيد الاعلام بها في الجملة فلا يدل الاخذ بالقدر
المتيقن وذلك ما شك فيه من لسانها وعلى هذا فلا يثبت عملهم بالخبر الضعيف والاوثق ولا الحسن لكان الشك
في ذلك كله فلا يبقى الا الصحيح وهو ايضا يتصور على وجوه فلا يثبت الا القدر المتيقن منها وعلى هذا فلا يثبت
عملهم بما ثبت عدالة راويه من القرائن الحالية فلا يدل سماع القرائن من المركب شافهة ولا يكفي شهادة بها كذلك
كما ثبت بالقرائن والا يدل مع ذلك من كون المركب من علم عدالة راويه قائم على عدالته شهادة عدلين او حصل الظن
بها من المعاشرة لان هذه هي القدر المتيقن من طرق تحصيل العدالة والا يدل مع ذلك من شهادة المركب بالعدالة بمعنى

الملكة لانها هي القدر المتيقن بدون العدالة بمعنى من الظاهر ان ظهور الاسلام وظهور الفسق لا يكفي في تحصيل القدر
المتيقن في تزكية الواحد فلا بد من تزكية عدلين لكل واحد من الرواة حتى يكون الخبر من قبيل الصحيح الاعلى ولا يكفي ذلك ايضا فانه
من اعتبار كونه غير معقول بالمعنى وكونه مما لا معارض له اذا لم يعلم عمل اصحاب الائمة به بالخبر المتيقن بالمعارض ولا المقبول
بالمعنى وان كان من قبيل الصحيح الاعلى ولا يكفي ذلك فلا بد من اعتبار افادة الوثوق اذا لم يعلم وجه عملهم باخبار الاحاد فلعله
كان من جهة الوثوق بل يمكن ان يدعى ان حقيقة الحال مستورة علينا فلعلهم كانوا يعملون بها من باب العلم ولا اقل من احتمال
الوثوق وكانوا ما عملوا به من قبيل الصحيح حتى يحصل القدر المتيقن ويترك ما يقع الخلاف فيه ويتم نقول ان الاكتفاء
بالقدر المتيقن وترك غيره يتجه على امرين احدهما ان لا يتم الفقه الشيعي على ذلك المقدار بل يبقى الا اقل قليل من
الاخبار وعدم وفاء مثل ذلك القدر باتمام الفقه واضح ثانيهما انا نعلم جزما على وجه الاجمال بان جملة تعتد من
الاخبار التي تركت مما هو من غير الصحيح الاعلى قد صدرت عن المعصوم وتركها مخالفة المعصوم قطعا لكن على وجه
الاجمال ولا ريب في فساده فان قلت كيف تحكم بان الصحيح الاعلى لا يفي باتمام الفقه وقد صار الى فتح الحجة من الاخبار عليه
من اصحاب العلماء مثل الشهيد الثاني ره والمحقق الاردبيلي ره وصاحب المعالم والمدارك ره فضلوا وافادوا وافتوا
واجادوا وبلغوا من مقاصل الفقه ما صنفوا وملكوا ما صنفوا الا ترى ان ليس ما ذكرته الا افكا نعم قلت ان الاجماع
المشار اليهم لم يعتمدوا الى اتمام الفقه بتلك الاخبار التي هي من قبيل الصحيح الاعلى بل عملوا بما وجدوه منها وعولوا
في كل مورد لم يجدوا خبرا من ذلك الصنف على العمومات والاطلاقات ولم يدروا ان تلك العمومات والاطلاقات
بسبب العلم اجمالا يكون اكثر الاخبار الخاصة المتروكة المخصصة لها صادرة عن المعصوم عادة من قبيل المخصص بالجعل
او من قبيل المقيد والمخصص ايضا المقيد بالجعل مما لا يجوز العمل به بالضرورة والعياذ بالله ويمكن توجيه طريقتهم بنوعين
احدهما ان الاعتبار بالصحيح الاعلى وطرح غيره بحيث لا يرد عليه ما ذكر من الشناعة من طرح اكثر ما صدر عن الائمة بان
يقال ان ما عدا الصحيح الاعلى من اخبار الاحاد على اقسام منها ما هو موافق للاصول وهذا القسم جملة وافرة ان اغلب
بان اكثر الاخبار ما يوافق وح لا يجوز من الحمل على الصحيح الاعلى طرح هذا القسم لانه وان لم يقل بعنوان كونه من الاخبار
الا انه حيث عدل الاصل من جهة فقد ما هو الحجة من الصحيح الاعلى وقع العمل بمؤدى تلك الاخبار الموافقة لمطابقتها
له في المؤدى نعم وان تركت صورة الا انها لم تترك في الواقع ومنها ما هو موافق للقواعد العامة القطعية فلا يرد من

الرجوع

الرجوع اليها المكان فقد ما هو الحجة من الصحيح الاعلى على هذا القسم نعم ولا ترك له من حيث كونه حجة بخصوصه الا ان وقع العمل عليه
من طريق الرجوع الى القواعد العامة ومنها ما هو موافق لسنة من وقتي الاجماع المحقق والمحكي فيقع العمل على هذا القسم من هذا
الباب والاخر وفي ذلك فان من الاشياء المشار اليهم من يعتبر الاجماع المنقول كالشهيد الثاني ره بل جعله من اجل صحيح على
السند ومثله صاحب المعالم حيث قال اختلف العلماء في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة من باب الظنون وكل الظنون
والاقرب الاقل لنا ان ظاهرا حجية خبر الواحد كاستفاضة ظنا ولا يجوز فيه بكتابة بعض الاخبار ومنها
ما ليس مورده الا الندب والكراهة والاباحة وظاهر ان يكتب العمل بالصحيح الاعلى لا يوجد في هذه الموارد وانما يوجد
في الاحكام الالزامية بعد ورود قيام الاجماع على التسامح في ادلة السنن والكراهة وموافقة الاباحة للاصل فلا يبقى
في الاحكام الالزامية من غير الصحيح الاعلى الا ان لا يكون موافقا للاصل ولا القواعد العامة ولا الاجماع مما تحقق بهذا الطريق
وانما الاقل في كثير والاريب في اشتباه القليل في الكثير لا يستلزم وجوب الاجتناب لكن بعد فرض ان الصحيح الاعلى على
الوجه المعتبر في الشرع بان يتحقق تزكية عدلين للراوي على الوجه المعتبر شرعا من دون تعويل على الامارات والقرائن
المدونة في علم الرجال لتمييز الموصوف انا نعم الاشتباه التي تميز الصفة التي هي العدالة مما يتوجه جدا كما يشهد
به ما حكي عن صاحب المعالم في عمله بحديث لم يزك راويه الا عدل واحد حيث اورد عليه بان التمسك به منافي
للقول بلزوم اعتبار الصحيح الاعلى اذا لم يزك راويه الا عدل واحد فاجاب بانه اذا المزكي الاخر فلعل في ذلك الامن
اعتماده على القرائن المستلزمة لخبره وعبر عن تضمن طريقته ايضا فالحاصل ان الصحيح الاعلى ليس الا من اعز الاشياء وجودا
واقلها تحققا ومفروضهم انهم يطرحون ما سواه فما اعتذر من كون جملة وافرة من الاخبار موافقة للاصل ولا
السقوط الا ترى ان الاخبار الخاصة الواردة في كيفيات العبادات وغيرها واجزائها وشرائطها كلها مخالفة
للاصل فما الموافق للاصل منها ايضا مما يندر وجوده وكذلك الموافق للقواعد العامة فان الاخبار الخاصة مخصصات
لها فكيف تكون موافقة لها وكذلك الموافق للاجماع لقلة موارده خصوصا على مذهب صاحب المعالم فان الاجماع
المحقق مما لا يطلع عليه جدا في امثال زماننا كما صرح به هو ومن هذا بالنسبة الى الاجماع المحقق واما الاجماع
المنقول فليس المعتبر منها على تقدير اعتباره بمثابة ينفع العمل بها في عدم لزوم طرح الاخبار على كثرتها فتحصل
من جميع ذلك ان العلم الاجمالي بطرح جملة وافرة من الاخبار الصادرة عن المعصوم على تقدير اعتبار الصحيح

الاعلى وطرح غير حاصل الا بعد تقسيم ما عداه الرابع ان من الاقسام الثلثة الصنف غير محيط بافراد الاخبار وتقسيم
الباقي وتقسيم صوري ابتدائي طائل مناسبتها ما ذكره العلامة رح في النهاية من اجماع الصحابة على العمل بخبر
الواحد لان بعض الصحابة عمل به ولم ينكره عليه احد ثم لندرة ذكر من جملة الوقائع الخاصة الجارية بعضها في عهد النبي ص و
بعضها في زمن علي ع الشيخين واطال الكلام وقد لخصنا ذكره هذا من الطول وهما ذكرنا كفاية وقد اختصر صاحب
المعالم في التعبير عن هذا التقرير فقال ومواضع تامن اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقال ان الصحابة
والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد
تحصى ولم ينكر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي
باتفاقهم كالقول الصريح واجاب عنه السيد ره بما حكاه عنه في المعالم بقوله وكلام في الذريعة على التعلق بعمل
الصحابة والتابعين بان الامامية تنفي ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتاخرون الذين يجتهدون الصحيح
بخلافهم في الخروج عن جملتهم فامسك النكير عليهم لا لدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا
ان لا يكون لديه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك وقد بان بعض تلك الوقائع وقع في عهد النبي ص وان
لم يكن بحضرته ص وبعضها وقع بعد وفاته ص في حال الحيوة لعلي المؤمنين ع والنبي ص لا يجاز فيه لاحتمال التقية وابن المؤمنين
لم يكن من دابه ذلك فانه ع كان يصدع بالحق غاية ما في الباب انه كان لا يعمل بقوله في بعض الموارد ولم يكن حاله
سائر الائمة ع لامارة تخلي الناس في حال الحيوة رسول الله ص دونهم ع فلو فرض انه ع علم ذلك ولم يمنع دل على رضاه
بفعلهم مع ان جميع من عمل باخبار الاحاد لم يكونوا متاخرين فالتحقيق في الجواب ان شرط تقرير المعصوم عليه بالطرق المتعارفة قدرته وتجويزه التاثير فلم يمنع مع ذلك فانه ح يكون تقريرا لاشتباه رضاه بذلك الفعل الواقع
وما وقع في زمان النبي ص لعلي ع يطلع عليه من الطرق المتعارفة وما وقع في زمان امير المؤمنين ع لعلي ع لم يطلع عليه كذلك او علم
انه لا يؤثر قوله القول فلذلك لم يمنع فلا يدل سكوته على رضاه بذلك فالحاصل ان من عمل باخبار الاحاد من الصحابة
والتابعين لا حجة في فعله ومن تقدم حجة فعله منهم لم يثبت فعله والتقرير به سادسها ان جميع علماء الامامية
مطبقون على العمل بما تضمنه الكتب الاربعة من الاخبار حتى مثل ابي جعفر بن قبة من يحيل التعبد باخبار الاحاد السيد ره
ممن يعتبر انفتاح باب العلم وشذ القائلون باعتبار الظنون الخاصة او اعتبار مطلق الظن والاخبار بين واذا تحقق

اتفاق

اتفاق الامامية على العمل بجميع ما في الكتب كان ذلك كاشفا عن رضا المعصوم ع بالعمل بما اودع فيها فيكون ذلك
اجماعا فيجب العمل على مقتضاه والجواب عنه اولا ان مقصد المستدل هذا الوجه ليس الا اثبات حجية خبر الواحد
اعني الاخبار المودعة في الكتب الاربعة على وجه الخصوص ولا دلالة فيما ادعاه من الاجماع على العمل بما اودع فيها
على ذلك لاحتمال ان عملهم كان من باب الاعتبار مطلق الظن وقد عملوا بها لكونها محتملة لها هكذا اقول ولا
يخفى ما فيه وثانيا ان ما ذكره من عملهم بجميع ما في الكتب الاربعة ممنوع قطعا لعلمنا بان منها ما هو مشتمل على
الجبر والتفويض والتشبيه وسهو النبي ص كالخبر الوارد في سهوه ص في الصلوة وما دل على ما قام الاجماع على خلافه
مثل ما دل على ان من صلى بالكوفة وفي مكة ثم صلوته حيث ذكر ولو كان قد بلغ الصين فان ذلك مما قام الاجماع
على خلافه لتطاول الزمان والفصل الكثير ووقوع الاحداث الكثيرة فلا يبقى الاعلم بما فيها في الجملة وذلك
لا يعطل الا القضية الجزئية وهي عملهم ببعض ما فيها بعد النقد والانتخاب وهو غير معلوم فلا يعلم معتمد الاجماع فان قلت
ان هناك عنوانا معلوما اجمعوا عليه وهو كون الحجة في الكتب الاربعة وان ما خرج منها ليس بحجة قلت ليس الحال على ما وصفت
اذ لم يفتوا بما ذكرت ولم يتعرضوا لذلك الكلام ولا يفهم ذلك من معقد الاجماع عليه وليس حقيقة الحال الا ان كلا من اصناف العلماء
اراد ان يدعي لخلافه عنوانا حكم عليه بالحجية ثم لما وجد ذلك العنوان منطبقا على جملة مما في الكتب الاربعة اخذها لانطباق
ذلك العنوان مثل ان ابن قبة ره يرى ان العمل على العلم ويرى ان يحصل من تلك الاخبار على معتقده بعمل به من ذلك الصنف
ومثله السيد ره فانه وان فارقه في عدم استحالة التعبد باخبار الاحاد الا انه يوافقه في مقام الوقوع وان القائل باعتبار
الظنون الخاصة يعمل بها على وجه الخصوص والقائل باعتبار مطلق الظن يعمل بها من حيث انه من افراد الظن وحيث تقاربوا على
العمل بها لا يصلح الاجماع مفيدا بتقرير عدم حجيته في عمل وثالثا ان الريب في ان تدوين الكتب الاربعة متاخر
عن زمن ائمة الاعصار المعصومين ع ومن المحقق ان كل مسئلة لم تعنون في زمن حضور المعصومين ع لا يكون اتفاق العلماء
فيه حجة لعدم تقرير الاستكشاف عن قولهم ورضاهم ع الا على طريقة اللطف المردودة عندنا والاحتجاج في قول غيرهم وان
بلغ من الكثرة ما بلغ ورابعا ان غاية ما يحصل من ذلك الاجماع بعد العلم بانهم ما كانوا يعملون بما في الكتب الاربعة
باسرها ولا ملاحظة اختلافهم في الاصول في تمييز ما هو الحجة من اصناف اخبار الاحاد انما هو الاخذ بالقدر المتيقن
عرفت غير مرة ان لا يفيد هذا تمام الكلام في تقرير طرق الاجماع وقد عرفت الحال في الاخبار والاباحة لا يحصل

جميع ذلك الاحتجاج القدر المتيقن المتفق عليه من اخبار الآحاد وذلك لان الاجماع امر انتي يحصل من تعدد الشان الماهر
المتيقن وعلى هذا فلا بد من ملاحظة الاحتمالات الجارية في مصر عصر فما كان منها اخص لم يكن محصل الامر الاخذ
فان كان منها ما هو اعم من الاخص من وجه فلا بد من الاخذ بموارد الاجتماع وح نقول ان الاحتمال الواقع في حجية خبر الواحد
من باب الوصف ليس الا اثنين فان منهم من قال بان الحجة ليس الا ما افاد الظن بصدقه من دون نظر الى حال الراوي ولا غيره
ومنهم من قال بان الحجة انما هو ما افاد الوثوق والاطمئنان دون غيره فظاهر ان الثاني اخص من الاول فلا بد بعد البناء
على الاخذ بالمتيقن من تعيين الثاني للاخذ لكونه اخص من الاول والاحتمالات الجارية في حجية خبر الراوي
او نفس الرواية ثلثة احدها كون الراوي عادلا فقد اعتبر الاكثر في جواز العمل بالرواية فيكون لرواية العدل بالحجية
موضوعية على هذا نظرا الى ان الشارع لما كان العادل عنده من له شرف جعل الحجة خبره تعبدا وح فلا بد من الاخذ
به لكونه القدر المتيقن بالنسبة الى ما لم يكن راويه عدلا وان اعتبره ايضا جماعة والمشهور هو اعتبار العدالة بل ربما
نسب الى الشيخ ره انه ادعى الاجماع عليه لكن المولى المحقق البهبهاني ره قال ان مراد الشيخ ره ليس هو اعتبار العدالة
بل حيث نفى قرائن صدق الخبر والوثوق بصدوره على وجه الخصوص يكون المعتبر عنده عدالة الراوي لكونها قرينة
عامة على ذلك فالمعتبر عنده اولا هي القرائن الخاصة ثم القرائن العامة ونحن نقول ان الشيخ ره وان ادعى الاجماع
على اشتراط العدالة الا انه اراد بها ليس هو العدالة المعتبرة في الشهادة بقرينة دعواه الاجماع على اعتبار اخبار
جماعة من ثقاة العامة والفطحية وغيرهم فان العدالة المعتبرة في الشهادة لا تجتمع الا مع الايمان فليس مراده بها هنا
الا التحرز عن الكذب فالعدالة في الرواية عنده غير العدالة في الشهادة فلا يكون مراد الشيخ ره دعوى الاجماع على ما اعتبره
الاكثر من عدالة الراوي وكيف كان فلا بد من الاخذ بالمتيقن الذي هو اعتبار عدالة الراوي كونه اجماعيا
ولا يكون ما ذكره الشيخ ره موافقا للاكثر لكفينا الاحتمال وهو هنا قائم فلا بد من اعتباره اخذا بالمتيقن وكذلك
الضبط فقد اشترطه جماعة فلا بد من اعتباره ويكون الحاصل ان الحجة هو الخبر المفيد للوثوق الذي رواه العدل الضابط
ثانيها كون الرواية مما قبله الاصحاب فقد اعتبره المحقق والنسبة بينه وبين عدالة الراوي هو العموم من وجه فلا بد
من الاخذ بالمتيقن من اعتبارها وهو مورد اجتماعهما ويصير الحاصل بعد اضافة هذا القيد الى ما سبق حجية الخبر المفيد
للوثوق الذي رواه العدل الضابط وكان مما قبله الاصحاب ثالثها كون الرواية مأخوذة على وجه السماع من الشيخ

لا على

لا على طريق وهذا وان لم يخل له قائلا الا انه يظهر من حال الرواة اعتباره فلا بد في مقام الاخذ بالمتيقن اعتباره عن
احتمال قدح انتفائه ويشهد بما ذكرنا ما حكي عن احمد بن محمد بن عيسى انه جاء الى الحسن بن علي الوشاء وطلب
البراز يخرج البركاة الى العلاء بن رزين وكتابا لابان بن عثمان الاحمر فلما اخرجهما قال احب ان اسمعهما قال اما الجلك
اذهب فاكتبهما فقال رحمك الله ما عليك اذهب فاكتبهما واسمع من بعدي فقال له لا آمن الحدثان فقال لو علمت
ان الحديث يكون لهذا الطالب لاستكثرت منه فاني قد ادركت في هذا المسجد مائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن
محمد وعن حماد بن عيسى عن ايوب بن نوح انه وقع عنده دفاتر فيها احاديث ابن سنان فقال ان تكتبوا ذلك فاني
كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا ادري لكم عنه شيئا فانه قال قبل موته كل احاديثي فليس بسماع ولا برواية وانما وجدت
وكذلك عن علي بن الحسن بن فضال انه امر بدفن كتب ابيه الحسن عنده مع مقابلتها عليه وانما يرويها عن اخويه احمد ومحمد
عن ابيه واعتذر عن ذلك بانه لم يره مقابلة الحديث مع ابيه كان صغيرا السن ليس له كثير معرفة بالروايات فعرفاها
على الجزم بانها هذا كله بالنسبة الى ما ذكر من تقريرات الاجماع ومثلها الاخبار المستفاد من تراكمها حجية
خبر الواحد فانها لا تعطي الا القدر المتيقن وذلك لان اوضح الاصناف المذكورة دلالة انما هو ما ورد في خصوص
الاشخاص مثل زرارة وابي بصير وذكريا بن آدم ويحتمل ان يكون امرهم عم بالرجوع الى امثالهم من جهة حصول
الوثوق والاطمئنان بما يخبرون به بل بما امكن ان يقال انه يحصل العلم من اخبارهم فلا يكون الحاصل من الاخبار
ايضا الا ما هو القدر المتيقن الا الذي لا يفيد في اتمام الفقه اللازم هو القول باعتبار مطلق الظن لعدم
تعبير الظن الخاص واما الآيات مثل آية النبأ وغيرها فلا دلالة فيها على المطلوب اصلا كما عرفت نعم لو كانت
دالة كان الفسق بالاطلاق مفيدا في اثبات جواز الرجوع الى كل عادل فيثبت به حجية الخبر الصحيح على المصطلح
المشهور وذلك لانها ليست كالاجماع ليأخذ بالقدر المتيقن منه ولا كالاخبار الواردة في اشخاص
مخصوصين يحتمل كون جواز الرجوع اليهم منوطا بحصول الوثوق والاطمئنان والعجب من صاحب المعالم ره حيث
يقول بدلالة الآية انما على حجية خبر العادل ومع ذلك يكون دلالتها على حجية الخبر الصحيح على المصطلح المشهور
استنادا الى تعارض مفهوم الآية ومنطوقها وهما ان الثاني على الاول من جهة القوة وبيان ذلك ان
مقتضى المفهوم ان كان هو قبول قول المزكي بتزكية عدل واحد لكون المخبر بعدالة الراوي عادلا لا يجب

نعم قوله ثبت عدالة الراوي فيلزم قبول قول المزكي عادلا لزوم اخذ المطلق لان المذكور فيه هو وجوب التبين عن خبر
الفاسق فلعل المراد الفاسق الواقعي ويحتمل ان يكون من زكاه الواحد فاسقا في الواقع فيلزم التحرز عن قبول قول المزكي مجهول
الحال اذا لم يثبت في مقام الشهادة ثبوت المشتبه الذي هو عدالة الراوي فيلحق به الواحد حتى يقوم مقام العدالة الواقعية
وحيث كان المطلق اقوى قدم تخصيص عموم المفهوم بغير صورة اخبار العادل بعدالة غيره فلا يبقى الا الاخراج تزكية الراوي تحت
عنوان الشهادة المعتبر فيها التعدد هذا وربما يجاب عن دليل المطلق وان كان اقوى الا ان الامر هنا بالعكس فالمفهوم اقوى لان
دلالة المطلق على عدم قبول قول من زكاه الواحد انما هو بالاطلاق بمعنى جعل المطلق عبارة عن الفاسق الواقعي حتى يلزم من
التحرز عن قبول قول المزكي بواحد لاحتمال كونه فاسقا عدم الاتيان بما هو المتيقن بخلاف دلالة المفهوم فانها دلالة وضعية والتخصيص
لا يقبل قول المزكي بعدل واحد انما ثابت تمام الاية لكونه لازم دلالتها على قبول قول المزكي فالتحقيق في الجواب ان المفهوم
حاكم على المطلق لان المفهوم حيث افاد جواز قبول قول العادل كان من جملة قول المزكي فيلزم من قبوله قيام الواحد في المزكي
مقام العدل الواقعي فيخرج عن تحت المطلق وبذلك التنزيل فلا يشمله حكم المطلق وهو وجوب التبين خبره فانهم فتحصل
من جميع ما ذكرنا ان القدر المتيقن انما هو ما رواه العدل الضابط وكان بلوغه اليه باحد وجه السماع من الراوي وكان مما قبله
الاصحاب وعمل به وكل الاضعاف ان القيدين الاخيرين مما لا احاجة اليهما اما السماع فلان الرواية وان كانوا يعتبرونه ويتحفظون
عليه الا ان غرضهم من ذلك انما كان هو التحرز عن الغلط بما دون في الكتاب لم يكن الاخذ بغيره فيما اخذه من غير وجه
وحيث كان الشيخ يميز بين الاخبار ويعرف صحيحها من سقيمها اتقن واسماع الكتب من الشيخ وذلك الداعي مفقود
في عصرنا العدم تطرق احتمال دس شيء في الكتب المعروفة بعد تنظيمها وترتيبها وكثرة نسخها وقد مر بيان انتصاب
تلك اسانيد الجميلة بين الاخبار فضبطوا ما يليق بالضبط فانتفت فائدة لزوم السماع من الشيخ واما قبول الاصحاب
فلم يعتبره معتبر الا لكون قبوله على تحقق الصدور وليس له حجية موضوعية تعبدية اي اذا كان الخبر مما رواه العدول
الامامي الضابط كان حجة الا اذا رده الاصحاب لا لمجرد عدم علمهم به لا يوجب سقوطه عن الحجية فمعتبر على الاصحاب انما
يعتبر لتحصيل الوثوق والا يبعد مع كون الراوي عدلا امامي ضابطا تحصيل الوثوق بمعلومهم بل كان من شأن الاوثق
كذلك كون الراوي موصوفا بما عرفت بعد ذلك وقد صرح بعدم كون عمل الاصحاب شرطا في جواز العمل بالرواية العلامة
الطباطبائي ره في فوائده حيث قال عدم تعرض الاصحاب لحجية الرواية في مسئلة لعدم القدح في شيء فان الرواية متى صحت

للاحتجاج

للاحتجاج صح التمسك بها ولم يتوقف على سبق الاحتجاج بها من غير هذا المستدل كيف ولو كان كذلك لوقفت الادلة على
المستدل الاول واستمع الفقهاء عن تكثير الدلائل وتحقيق المسائل ولوجب القدح واكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب
الاصحاب فاذا تاخرين عن الشهيد الثاني فقد زادوا عليه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد الاول وقد زاد الشهيدان على
الفاضلين والفاضلان على الشيخين والشيخان على من قبلهما وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم
والصنائع يوما فيوما بتلاحق الافكار واتساع الانظار وزيادة كل لاحق على سابق اما بزيادة تفريع عنوان على ما لم يتفرع
عليه الاول ووقوفه على ما لم يقف عليه الاول لان افكار الاول وانظارهم هيأت له فكرا ذلك او نقل اصلا اخذ علمهم
اخذ غنم او لعاية ربانية ولطف مخصوص ساق الى المتاخر لفتوى كواشف تحقق به وليس في شيء من ذلك ما يوجب
المتقدمين او ينقص من جلالتهم او يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه ابن ادريس ره في خاتمة كتاب السرائر قال ولا
يبقى لمن استدل على من سلف وسبق الى بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما راحت ذلك الاجل
انهم كدوا افكارهم وشغلوا اذهانهم في بحوثهم صادروا الى الشيء الذي توافر بقلوبهم فذلك ونفوس قد سمت وارتفعت
صيقة وانما من يأتي من بعدهم فقد استقاما استخرجوه ووقف على ما ظهر به من عرفه ولا كلفة وحصلت له بذلك ذهنا
واكتسب قوة ظن يجب اذا صار الى حيث ذلك فيه من تقدمه وهو موفور القوى ومنع الزمان لم يجحفه ملال ولا اخارة يجري
بلحظ ما لحظوه ويتامل ما لم يتاملوه ولذلك زاد المتاخرون على المتقدمين وكثرت العلوم وكثرة الرجال وانقضاء الزمان
وامتداد الاجال هذا كلامه ره وكان استدلاله اللاحق على من سلف لا يوجب طعنا فيهم فكذا الهاجم لما استدركه لا يوجب
طعنا فيه ولا فيمن سبق عليه ولو كان الاستدراك على السلف طعنا في الخلف لكان السلف اولى بذلك لتقدمهم في ذلك
وسبقهم اليه فما من احد منهم الا وقد استدرك على من تقدمه باشياء كثيرة اهملها المتقدم او لم يشبع القول فيها وكثيرا
ما يتفق احدهم ان المسئلة حالية عن النص ثم يأتي آخر فيها بنص او نصوص معتبرة بل صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن
غيرها والاستدراك بالنص على الشهيد الثاني كثير جدا واستقصاء المواضع التي اتفق ذلك له ولغيره يفضي الى مجاوزة الحد
انتهى كلامه ره وبعد ذلك كله يبقى ان القدر المتيقن هو ما رواه العدل الامامي الضابط وليس تخصيص الاعتبار من المحققين
الموهومة لتاييده باسور احدها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا حيث افاد منطوقه وجوب التبين عن خبر الفاسق
ومفهومه قبول نبأ غيره انتهى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا والظلم ظالم ولا اقل من كونه قد ظلم نفسه بالتهاون

انّ الاكثر شرطوا في الراوي العدالة واراد بها المعنى الاخص المشتمل على الاسلام والايمان ايضا بل صرح بعضهم باشتراطها
على وجه الاستقلال والى ما ذكرنا من اشتمال العدالة على الاسلام والايمان اشارة العلامة رح في جواب مسئلة من المحقق حيث سئل
عن معدلات الجزين عثمان فقال اني لا اعتمد على روايات الذي هو يقول ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واي فسق اعظم من
فسق المذهب واشار الى انه ناوسيا رابعها ان الشيخ ره ذكر في الفهرست على ما حكي عنه ان الاصحاب ذكروا العمل برواية
ابن الجنيد لكونه عاملا بالقياس فاذا كان يجوز العمل بالقياس موجبا لذلك مع عدم استلزام الفسق لوفساد العقيدة
وغاية ان اشتبه عليه الامر فكيف بما يوجب الفسق اوفساد المذهب خامسها الاخبار منها قوله لا تاخذوا معالم
دينك من غير شيعتنا ومنها قوله في حديث طويل فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على
هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وقد تقدم الاشارة اليه سابقا ثم لو كونه مسوق مساق الحصر يعطي انحصار
جواز الاحكام والاخبار فيمن وصفه ومنها سؤال الاطرش عن حال بن فضال حين ارتدادهم والجواب عنه بما تقدم
وكذلك ما جرى من مثله في ارتداد الشلمغاني فان ذلك يدل على ان وثوق الراوي وعدالته استقامة مذهبه كان
امرا مركوزا في اذهانهم ومنها ما روي انه كتب ابو الحسن الثالث ع في جواب احمد بن اسحاق حين كتب اليه يسئله عمن
يرجعان اليه ما معنا الامر بالاعتماد على من كان منا في جنبهم كثير القدم في امرهم ثم ساق ما حكي عن عبد
عبد الله انه قال لا اروي عن ابراهيم بن عبد الحميد لانه لقي الرضا ع وليس ابو عبد الله ع واشار بذلك الى ان عدم روايته
عنه يوهم اختياره مذهب الوقف هذا ولكن الانصاف انه لا يشترط في جواز العمل بالخبر كون راويه عدلا امامي
اللازم هو الوثوق بصدوره وان ما ذكر من الامارات مما لا يفيد في اثبات الامر الاول فلانها بعد ما ثبت جواز
العمل بخبر الواحد في الجملة قطعا وليس من شانه افادة العلم لا بد وان يكون المراد بالتبين الماموربه فيها اعم من التبين
العلمي والظني اذ لو كان المناط في قبول خبر الواحد هو ان افادة العلم كان اللازم رد خبر العدول ايضا لعدم افادته له
وحيث كان المراد بالتبين هو الاعم صدقه بالعلم بصدق الراوي والاطمئنان بقوله وان لم يكن امامي الا ان يحصل الظن
او العلم بكون الراوي محترزا عن الكذب ايضا ولو جاز الاعتماد للظن بما اخبر به بل الوثوق به واما الاية الثانية
فلان الركون المنهي عنه فيها عبارة عن الاعتماد والاستناد الى الظالم وذلك يتحقق بتقليده واخذ الفتاوى
والاحكام منه والاقتداء فيه وذلك مما يتحقق معنى الاعتماد ولا يتحقق بمجرد سماع لفظ الرواية وقبوله منه اذا

احرز

احرز عنه عن الكذب واما الاخبار فوجه عدم دلالتها على اشتراط الامامية والعدالة ان الاخبار المفيدة لعدم اشتراطها
اصناف فمنها ما ان دلالته جواز العمل بكون الراوي ثقة كقوله ع في العمري وابنه فاسمعا لهما واطيعا فانهما
الثقتان المأمونان فان عموم التعليل يفيد ان سبب جواز العمل الرواية انما هو كون الراوي ثقة ولعل الثقة عرفا ولغة
الاعم من يحصل الوثوق والاطمئنان بقوله المحترز عن الكذب وان كان فاسقا بالجوارح او غير امامي ومنها غيره من الاخبار
المفيدة لانه اذا طرح خبر الواحد بكون الراوي ثقة وهذا الصنف من يزيد على عشرة ودعوى ان معنى الثقة هو العدل
الامامي ليست في محلها الا ترى انهم يصفون بعض الرواة في كتب الرجال بكونه ثقة ويصرحون مع ذلك بكونه فطحيا
او زيديا او غيرهما فلدفع ذلك الا ما ذكرنا من كون معناه مجرد من يحصل الاطمئنان بقوله ودعوى انه اذا اطلق لفظ
الثقة اريد به العدل الامامي كما ذهب الى المولى المحقق البهبهاني ره من عدم والظاهر انه اراد به انه اذا كون الراوي
امامي من نفس الاطلاق وعدم تنبيههم المذهب من حيث انه جرى دابهم على الترض لنفس مذهب الراوي ان كان
مذهبه فاسد المذهب لم يتعرضوا له وعدم تعرضهم له على كونه امامي وقد صرحوا بتوثيقه كما هو المفروض فيستفاد
مجموع كونه عدلا امامي من مجموع لفظ الثقة وعدم التعرض لنفس المذهب ومنها ما افاد ان مناط الحجية
هو كون الراوي صادقا وقد بلغ هذا الصنف حد الاستفاضة وقد تقدم منه خبر ان احدهما من الحارث والاخر
عن الجامع ومن الظاهر انه الوثوق بان الصادق اعم من العدل الامامي ولا دلالة للعام على الخاص وهذا الصنف
لا يفيد ان اعتبار العدالة والايمان ومنها ما دل على الرجوع الى الاخبار التي روت عن علي ع بطريق
العامة عند عدم تيسر الوصول الى ما هو من طريق الخاصة ومنها ما ورد من الامر بالاخذ بما رواه بنو
فضال وترك ما رواه موسى بن اسماعيل حكي عن حسين بن روح في الشلمغاني ومنها ما دل على ان نظر في او عنه
وعلى الامر بالاخذ منها صاف على علومهم ولا ريب ان المراد من تلك الاربعة من لم يكن على طريقة الامامية الفاضلين
باثني عشر اماما وحيث وجدنا هذه الاصناف من الاخبار علمنا قطعا ان احدها من الامام ع فيكون حجة
في عدم اعتبار العدالة والايمان ويكون المناط نفس الوثوق بصدور الخبر عن المعصوم ع وبعد التحقيق
لك هذا القول ان الاخبار المذكورة للاستدلال على اعتبار العدالة والايمان لا تفي بذلك بل هي ضرب
منافية لهذه الاخبار وبيانه ان منها قوله لا تاخذوا معالم دينك من غير شيعتنا والمراد من معالم الدين

الذي عرض

هي الفتاوى يعني التراجع في امر الفتوى عن الشيعة حتى يفتي الك بما هو خارج عن مذهب الشيعة من احكام سائر المذاهب
وهو لا ينافي قبول الرواية منه اذا عرف صدقه فانه ليس اخذ اللفظ وتصديقه في نقله ومنها قوله ع فاما من كان من
الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه فانه لا يعطى الا الرجوع
في الفتوى كما دل عليه نسبة التقليد الى العوام نظرا الى ان قبول الرواية ليس تقليدا لكونه مجرد اخذ اللفظ عند نقله
كذلك المعتبر بالفقهاء دون الرواة يعطي ذلك ومنها ما كتبه ابو الحسن الثالث الى احمد بن اسحاق من امرهما بان يعتمدا
على من كان متاقا ان الاعتماد لا يتوقف على مجرد قبول لفظ الرواية من رجل وانما يتوقف على الاستناد اليه في امر الدين والعمل
بقوله وامثال ذلك فلا تفيد الرواية اشتراط الايمان في الراوي هذا واما ما ذكره من دلالة سؤال الاكثر من حال
بن رئاب على اشتراط الايمان فقد اندفع بجواب المصنف ره وظهر ان سؤالهم انما كان عن شبهته في نفوسهم واما
ما ذكره من ان الاكثر استوطنوا في الراوي العدالة فمن ان مشترط ذلك انما هم الشهيد الثاني ره والمحقق الاردبيلي ره
وصاحب المعالم ره وصاحب المدارك وكلامنا في هذا المقام انما هو في مقابلهم وقد علمنا ان مستندهم انما هو البناء
وانما الاول على مدعاهم فقد تحققت امستندهم ولو لم نعلم فساده كان للتوقف فيما ذهبوا اليه وجه واما اذا
علمنا ذلك فلا محال التوقف ولا الاختيار مذهبهم بطريق اولى واما كون القدر المتيقن مما قام عليه الاجماع هو خبر العدل
الامامي ممنوع ايضا الا ترى الى ما ادعاه الشيخ ره من الاجماع على العمل بما رواه حفص بن غياث وغياث بن
كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا ع وكذا الى ما ادعاه من الاجماع على العمل برواية
عبد الله بكير مع كونه فطحيا ورواية سماعة بن مهران وشاذان بن الواقفية وكذا ما ادعاه من الاجماع على قبول
رواية جماعة من مجروحي الكذب من الفساق بالجوارح وكذلك ما ذكره المحقق ره في كلامه المتقدم ذكره انفا من ان
قصر العمل على خصوص ما كان من الاخبار سليم السند قادح في المذهب من جهة ان الاصحاب كما عملوا به عملوا بغيره
كذلك ما ذكره الكثير من دعوى الاجماع على تصحيح ما يصح عن جماعة وفيهم من ليس اثنا عشريا وما ذكره الهاشمي من دعوى
الاجماع على قبول مراسيل ابن ابي عمير اقول الدلالة فيه على عدم اشتراط الايمان او العدالة لان المدعى
لقبولها يعلله بانه لا يرسل الا عن ثقة والخصم ان يقول ان المراد به من جميع الوصفين مع الضبط الا ان يمنع دلالة
اللفظ على ذلك وما ذكره المحقق البهائي ره من ان الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب كون النفس اليه ما ذكره

هذا مخالف لما في الحاشية الاولى من اشتراط العدالة والايمان في الراوي الا ان يقال ان الشهيد ره لا يمنع

ابن ادريس ره من انهم ذكروا انه لا يجعل رد الخبر الموثوق بروايته ويؤيده ما ذكرنا قيام الشهرة المحققة على اعتبار الخبر
الضعيف المنجبر بالشهرة خلافا للشهيد الثاني ره والمحقق الاردبيلي ره وصاحبي المعالم والمدارك والبشر قوله
في ضعف الشهرة جابرة على ما زعموا وقول صاحبك ان مخالفة الخبر الصحيح مشكل ومخالفة الاصحاب اشكل ويؤيده ايضا
اعتدادهم في علم الرجال بالالفاظ المفيدة للاوصاف التي لا تفيد الا مجرد المدح مثل قولهم اسند عنه او عين او وجه
ظ الخصر المعتبر من الاخبار في الحديث الذي رواه العدل الامامي كان اللازم اثبات العدالة او تفيدها او لكن الاعتماد
بذكر الاوصاف المفيدة لمجرد المدح والوثوق ويؤيده ايضا بناء العقلاء على العمل بالخبر المفيد الوثوق بل مطلق الوثوق
فالحاصل انه لا ريب ان يحصل الظن بعد ملاحظة جميع ما ذكر القطع بكون مناط حجية اخبار الآحاد وهو كون الراوي
ثقة وان لم يكن عدلا امامي اما ذا ويبقى التنبيه على امور الاول انه يدل قول باشتراط كون الراوي ثقة سواء
فسرت بمطلق من يحصل الاطمئنان من قوله كما هو مقتضى التحقيق وهو الذي يساعد عليه الاستعمال العرفي او بخصوص
العدل الامامي الضابط هل يحكم بكون المعتبر هو نوع الخبر الذي رواه الثقة وان لم يحصل الوثوق بصدوره شيء من الاخبار
بخصوصه او يكون المعتبر هو خصوص ما حصل منه الوثوق بصدوره بالفعل وجهان مقتضى الجمود على الاخبار مثل
ما ورد من الامر باتباع العمري وابنه وتعليله بانهما ثقتان وما تقدم في ذكر ابن آدم وغيرها هو ان مدار الاخذ
بنوع ما رواه الثقة وان لم يفد الوثوق بالفعل في خصوص شيء من المقامات ضرورة ان ظاهرها افادة ان
مناط الحجية انما هو كون الراوي ثقة ومقتضى ملاحظة ان اللازم لكون الراوي ثقة بحسب الغالب هو حصول الوثوق
بخبره فيكون المقصود ره ذكر الملزوم الغالبي فذكر الملزوم ومقصوده انما هو حصول الوثوق بصدور الخبر والثاني
الظهر والمراد بالوثوق الذي يراد حصوله من الخبر هو مجرد الوثوق بصدوره لا الوثوق بكون مؤداه حكم الله الواقعي فان
ذلك يتوقف على مقدمات اخر من اعمال اصالة الحقيقة واصالة عدم التقية والخوف ونحوهما ويظهر اثر الفرق
بين الوجهين فيما لو فرض من الامارات الغير المعتبرة شرعا كالشهرة على خلاف الخبر الذي رواه الثقة فاقتضى ذلك
الوثوق بصدوره فانه يلزم العمل بالخبر الموصوف بناء على كون الحجة هو نوع الخبر الذي رواه الثقة ضرورة
كونه من ذلك النوع بخلاف ما لو قلنا بان الحجة انما هو الخبر المفيد الوثوق بالفعل فيلزم ترك العمل به ثم بعد
البناء على ان مناط الحجية انما هو الوثوق بصدور الخبر بالفعل وان ذلك انما هو مؤدى الاخبار لا غير قول المحقق

اذا تقرر ذلك فالاخبار بحجية خصوص الخبر المفيد للوثوق الذي رواه الثقة هل انه الوثوق وتبعية الوثوق
هل يشترط بحسب حكم تلك الاخبار في حجية الخبر المفيد للوثوق كون راويه ثقة لحتى لا يكون خبر مروي الثقة حجة وان افاد
الوثوق بصدوره ام لا يشترط ذلك وجهان اوجههما الثاني لانا نعلم يقينا على ان مورد تلك الاخبار الدالة على
حجية خبر الثقة انما هو لازم بعانيها المطابقية من جعل الشارع الوثوق بصدور الخبر فيكون ما هو المناط لحكمها حاصلا
بمجرد افادة الخبر الوثوق وان لم يكن الراوي ثقة ثم ان هل يمكن ان يستفاد من الاخبار المذكورة ان الحجية هو نفس الوثوق
وان لم يحصل من الخبر بل حصل من غيره من الامارات الخبر المنبئ عنها كالشهرة والاستقراء بان يقال ان خصوص الخبر
لا دخل له فانما المناط انما هو الوثوق والخبر انما يكون له دخل في الاعتبار من جهة احتمال قوي به باحتمال البرء لملكة
الاجتراء ولذا نرى الفقيه المجتهد اذا حصل له الوثوق بالحكم المخالف للاصل كالاستصحاب من مثل الشهرة توقف
عن الفتوى وكذا لا يجترئ على الاقدام في الحكم بحجية الوثوق اذا حصل من غير الخبر من الامارات الغير المنبئ عنها الشهرة
مثلا هكذا قال الاستاذ سلمه الله تعالى واقول ربما يقوى احتمال اعتبار الوثوق مطلقا وان لم يكن من الخبر ما اقتضته
دعوى بناء العقلاء على العمل بالوثوق مطلقا في امور معادهم ومعاشهم وقد صرح هو سلمه الله تعالى فيما سبق بان المعتبر
عند العقلاء هو نفس الوثوق من حيث هو من دون اشتراط اعتباره بالحصول من الخبر فيعتبر دونه مطلقا من اي
امارة حصل الثاني ان خبر الثقة على القول باعتباره هل هو حجة في الموضوعات كما هو حجة في الاحكام الاولية
ويجري هذا الكلام في الخبر العادل بناء على القول بكون مناط حجية خبر الواحد كونه مما رواه العادل فذهب صاحب الحدائق
وكاشف الغطاء قدس سره العزيز الى حجيته في الموضوعات ايضا واستدل صاحب الحدائق ره بما ذهب اليه بانا وجدنا
اهل العصمة سلام الله عليهم يعطون القواعد الكلية ويبينون الحكم في الموارد الجزئية وقد وجدنا ان المعصوم حكم
بانعزال الوكيل اذا اخبره ثقة بعزل موكله اياه عن الوكالة وقد نص عليه صحيحة هشام بن سالم عن الصادق ع في رجل
وكل آخر على وكالته في امر من الامور واشهد له بذلك شاهدين فقام الوكيل فخرج لامضاء الامر فقال الشهود
اني قد عزلت فلانا من الوكالة فقال ان كان الوكيل امضى الامر الذي وكل فيه قبل العزل فان الامر واقع ماض على
ما امضاه الوكيل كره الموكل ام رضي قلت فان الوكيل قد امضى الامر الذي قد وكل فيه قبل ان يعلم بالعزل او يبلغه
انه قد عزل عن الوكالة فالامر على ما امضاه قال نعم قلت فان بلغه العزل قبل ان يمضي ثم ذهب حتى امضاه اليكن الشيء

قال

قال نعم ان الوكيل اذا وكل ثم قام من المجلس فامره ماض ما دام الوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة ثقة يبلغه
او يشافه بالعزل عن الوكالة وكذلك وصفنا ان المعصوم حكم بسقوط استبراء الامة المبتاعة اذا اخبر الثقة المشتري
بعدم وطيها او باستبرائها فعن حسن ابن الجهم عن الصادق ع في الرجل يشتري الامة من رجل فيقول اني
لم اطأها فقال ان وثق منه فلا باس ان يأتيها وكصحيح ابي بصير قلت للصادق ع الرجل يشتري الجارية وهي طاهر
ويزعم صاحبها انه لم يمسها منذ حاضت فقال ان اتهمته فلا تمسها كقوله ع في خبر ابن سنان ان كان عدلا فاشتر
منه وفي المقنعة روي انه لا باس للانسان ان يطأ الجارية من غير استبرائها اذا كان بايعها قد اخبره باستبرائها
وكان صادقا في ظاهره مأمونا هذا ويؤيد ما ذهب اليه ما ورد في بعض الاخبار من الاكتفاء بمجرد الوثوق في بعض الموضوعات
وان لم يكن من قبيل خبر الواحد مثل صحيحة زرارة المتقدمة قال ابو عبد الله ع حسبك بالمؤذن امين هؤلاء فانهم اشد شيء
مواظبة على الوقت فانه افاد الاكتفاء في الموضوع الخاص الذي هو الوقت باذان العامة لافادة الوثوق كما اشار
اليه بقوله فانهم اشد شيء مواظبة على الوقت ومثل ما ورد في بعض الروايات من جواز التعويل في وقت الزوال على
ارتفاع الفيء وتجاوزها فانه افاد الاعتماد في الموضوع الخاص على الوثوق ويؤيد ما ذهب اليه ايضا ما ذكره
من يقول بوفائها بحجية خبر العادل ويدل عليه ايضا ما ذكره تعليلا للامر بالطاهرة العمري وابنه بقوله ع فانهما ثقتان
فان هو الظاهر بقوله ع المأمون على الاعتبار بقول الثقة في الاحكام وفي الموضوعات وكذلك توصيف زكريا بن آدم بعد الامر
بالاخذ منه بقوله ع المأمون على الدين والدنيا المفيد لكون مناط اعتباره ذلك فيسري الى الاحكام والموضوعات
المقال انه يحصل من مجموع ما ذكر كون خبر الثقة طنا خاصا معتبرا في القسمين المذكورين والظاهر في عدد من الامارات
من الظنون الخاصة حصول اعتباره من دليل معين يخصص فلو حصل من امور مجتمعة كان من الظنون الخاصة ايضا هذا
ولكن القدر الثابت عندنا انما هو حجيته في الاحكام دون الموضوعات واما كاشف الغطاء ره فانه اختار ان خبر
العدل الامامي وهو الصحيح على اصطلاح المتأخرين حجة في الاحكام والموضوعات جميعا من الاخبار بالطهارة والنجاسة
وغيرها الا في موارد الشهادة فيعتبر فيه العدد على الوجه المقرر في الشرع وحجته على ذلك بناء العقلاء وقوله لم يثبت
دليل غير واف بمدعاه المعروف من عدم افادتها المظنون سابقا الثالث ان ما اعتبرناه حجة من الخبر
الموثوق بصدوره هل يقوم باتمام مسائل الفقه حتى نسلك مسلك القائلين باعتبار الظنون الخاصة ام لا يقوم ذلك

بيان ما يريد القول بكون مناط حجية خبر الواحد هو الوثوق بهذه الاخبار التي تكون مورد في بعض من اخبار سقوط الاستبراء الاكتفاء بقول العدل الامامي

حتى ذهب الى اعتبار مطلق الظن فقول الاريب في وفاقه بذلك وحقيقة ذلك وان كانت تعلم بالتتبع الا انا نبين جانبا
اليسير الاذعان بذلك وتوضيحه انه الاريب في الاكثر انما يحصل للفقيه الوثوق بصدور الخبر في الموارد الخاصة من القرائن
الشخصية وبعد ذلك اذا جعله من الاخبار موافقة للاصول يحصل الوثوق بها لذلك وجعله منها موافقة للقواعد العامة
فيفيد الوثوق من تلك الجهة وجعله واقعة قد وردت في المدونات والمكتوبات فيتسامح في ادلتها ولا يحتاج الى اعتبار
الوثوق فيما ورد في الاحكام الالزامية مع كونه مخالفا للاصل والقواعد العامة ولم يقترن بقرينة خاصة تفيد الوثوق
فنقول ان هذا القسم منه ما هو من قبيل الصحيح الاعلى فهو يفيد الوثوق قطعا ومنه ما هو من قبيل الصحيح على المصطلح المشهور
فهو ايضا قد يفيد الوثوق فيبقى ما عدا ما عرفت مما يفيد الوثوق بصدوره شيء من القرائن العامة وهي ثلاثة احدها
كون الخبر موافقا للشهرة بان يكون الفتوى مشهورة بين الاصحاب فيفيد الوثوق وان كان بنفسه ضعيفا وهذا القسم كثير جدا
ثانيها تعاضد بعض الاخبار ببعض بان يكون في المسئلة اخبار متعددة متفقة المعنى وان كانت ضعيفة خصوصا
اذا كانت مذكورة في الفقيه فانه يحصل الوثوق بصدور احدها من التعاضد خصوصا في الصورة المذكورة ثالثها ملاحظة
حال الراوي على ما قرر في علم الرجال مثل ما نقل عن ابن شيخ الاجازة اولئك معتمد الشيعة وانه لا يروي الا عن ثقة ونحو ذلك
وبعد ذلك لا يبقى ما لم يكن خبر موثوق به من موارد الفقه الا قليل فلا يلزم حجية مطلق الظن دليل العقل وتقريره
على وجهين احدهما ما يدل على حجية اخبار الآحاد على وجه الخصوص على زعم المستدل به وثانيهما ما يفيد حجية مطلق الظن
اما القسم الاول فتقريره على وجوه الاول انا نعلم اجمالا على وجه القطع واليقين بان اكثر الاخبار المدونة
في الكتب المعتبرة قد صدر عن ائمتنا سلام الله عليهم ويشهد بذلك امور احدها ان كثير الاخبار بانفسها خصوصا
اذا كان في مورد واحد كما هو الحال في بعض الاخبار فمن البعيد كل البعد ان تكون تلك الاخبار باسرها كاذبة ثانيها
كون جملة من الرواة ممن قبل في حقه لولا هؤلاء لانقرضت آثار النبوة ثالثها ما اطبقت الرواة في كيفية
الاغتسال بحيث لم يكتفوا بالوجاهة ولا بالسماع في حال السفر كما يصرح عن ذلك ما نقل عن احمد بن محمد بن اسحق
وعن محمد بن عيسى عن علي بن الحسن بن فضال خصوصا بعد ملاحظة ان ما يقع منهم في النقل انما كان بعد التدبر وتوقع الناس
في اخبار من تقدمهم وقد نبههم عن ذلك الرضا عليه السلام بما قاله في خصوص ابي الخطاب ظاهر ان التدقيق في العمل بعد التدبر
لوجود من هو بصدد افساده اكثر من عند عدم التدبر لذلك وكذا غير ما ذكر من وجوه الاهتمام مثل ما ذكره العلامة في الخلاصة

من ان

من ان محمد بن مسعود العياشي انفق على العلم والحديث تركة ابيه سابرها وكانت ثلثمائة الف دينار وامثال ذلك
كثيرة بل لا تتناهى وانها وجود الروايات في مثل الفقيه الذي قال في اوله اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي
به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وفي مثل الكافي الذي قال في اوله مخاطبا لمن سئله تصنيفه وقلت انك
تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من
يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سئلت وارجو ان
يكون بحيث توخيت وهكذا غيرهما خاصة بشهادة جملة من علمائنا من مثل السيد رحمه الله بان اكثر اخبارنا
قطعية وحكي عن الشيخ رحمه الله الحكم بصحة ما عمل به من الاخبار في العدة فيحصل من ملاحظة مجموع ما ذكر القطع بكون اكثر
الاخبار صادرة عن المعصومين عليهم السلام وحينئذ يجب الرجوع الى العلم التفصيلي وتمييز الصادر عن غيره على وجه القطع فلا بد
من العمل على الجميع من باب الاحتياط ان امكن ولم يستلزم العسر اما مع تعذر الاحتياط على الوجه المذكور او
استلزامه العسر كما قيل فلا يبقى مناص من تمييز الصادر وتمييزه عن غيره بالظن واخذ المظنون وترك الموهوم
دون العكس حذرا من ترجيح المرجوح على الراجح وتقريب ذلك كما ليس الا الاخذ بالخبر المظنون صدوره فثبت
حجية الخبر المظنون على وجه الخصوص ويرد على هذا التقرير من الاستدلال امران الاول ان الاخبار
الاخبار ليست من باب الموضوعية بان يكون مطلوب الشارع منا وما امرنا بالعمل بالخبر من حيث هو
بل ليس المطلوب بالاصالة الا الاحكام الواقعية حتى ان السنة التي ليس الاخبار الا كاشفة عنها ليست هي المطلوب
بالاصالة فالمطلوب بالاصالة انما هو مجموع ما تقدم في الواقع والاخبار بل الكتاب والسنة كاشفة عنه وح
نقول ان الامر ما ذكره هو العمل بكل ما افاد الظن بالواقع لان المسلم انه لا معلل بخصوص الواقع وقد عرفت ان خصوص
الاخبار ليس لها حجية موضوعية فلا بد وان يعتبر على هذا كل ما افاد الظن بالواقع من الشهرة والاجماع المنقول و
نفي الخلاف وظاهر الاصحاب لخصوص الاخبار المظنونة الصدور لما عرفت من انتفاء الموضوعية عنها وانها
ليست الا معتبرة من باب الكشف عن الواقع والطريقية وانه لا وجه لتخصيص بعض الطرق دون بعض وعلى هذا
فلزم الاستدلال القول باعتبار مطلق الظن وهو عدول عن طريقة القائلين باعتبار الظنون الخاصة وبعد
الغوي جميع ما ذكر من المقدمات مسلمة من قيام العلم الاجمالي بصدور اكثر الاخبار وعدم امكان التمييز بالعلم

التفصيلي وكون الظن متبعا في مثل ذلك بعد عدم امكان الاحتياط او ايجاب العسر لكنها لا تنتج العمل بالاخبار المظنونة
الصدور لكون الاخبار انما تعتبر من الكشف والطريقية الى الواقع فلا يلزم انحصار الحجية فيها بل يعتبر كل ما امكن التوصل
به الى الواقع من سائر الامارات ولا يلزم الاخذ بكل ما افاد الظن منها بالواقع فان قلت اعتبار الخبر المظنون انما
هو من جهة العلم الاجمالي بان اكثر الاخبار قد صدرت عن المعصومين ع بضميمة ما ذكر من المقدمات فلا يتحقق
اعمال الظن في تمييز الصادر عن غيره الا في الاخبار فلا يكون المعتبر الا ما ظن صدوره من الاخبار ولا يلزم العلم اجمالا
بكون جملة من سائر الامارات مطابقة للواقع وكما شمله عنه حتى يقال باعمال الظن في تمييز المطابق منها من غير
المطابق فيلزم العمل بمطلق الظن وعلى هذا فينحصر العلم الاجمالي بالاخبار ولا يكون الحجة الا ما ظن بصدوره
منها وذلك هو السر في اعتبار الخبر بخصوصه من باب الظن الخاص قلت اولا لا نمنع انحصار العلم الاجمالي في
الاخبار وحده اذ ان الفرد سائر الامارات فاعتبر الاجماعات المنقولة وافراد الشهرة القائمة في المسائل المختلفة
علمنا اجمالا بكون كثير منها مطابقا للواقع وذلك مما لا مجال لانكاره وثانيا ان العلم الاجمالي في الاخبار
انما حصل من كثرة الاخبار فلو سلمنا انه ليس في سائر الامارات يحصل لنا علم اجمالي بمطابقة جملة منها للواقع فلا
اشكال في انه يتحقق العلم الاجمالي بالمطابقة مع ضمها الى الاخبار اذ مع ضمها اليها يتحقق الكثرة في المجموع
فيحصل ما هو مناط العلم الاجمالي بوجود المطابق وبملاحظة المقدمات المذكورة لا بد من تمييز المطابق عن غيره
بالظن فيكون مطلق الظن وان ابيت الا عن تعزيز بعضها عن بعض ونفي العلم الاجمالي عن سائر الامارات لقلتها
في نفسها قلنا انا نفرق جملة من الاخبار ونضم ما عداها الى سائر الامارات فيحصل العلم الاجمالي بوجود
المطابق وتوضيح الوجه في ذلك هو ان العلم الاجمالي قد ينشأ من خصوص شيء من الافراد واشتباهه بغيره
كالشاة المغصوبة المشتبهة في قطيع من الغنم وقد ينشأ من الكثرة كالعلم الاجمالي بوجود جواد في الناس
من جهة كثرتهم واستيعاب خلوهم مع ما هم عليه من الكثرة عن الجواد اما القسم الاول فلا مدخل للقلة والكثرة في تحقق
العلم الاجمالي فيه فافراد شاة الموشاة يوجب ذلك العلم الاجمالي من الباقين بين الافراد وح يكون العلم
الاجمالي في الجميع ويكون كل من الافراد من جملة اطرافه واما القسم الثاني فلا مدخل لخصوص الافراد فيه حيث
يوجب افراده ذلك العلم الاجمالي عن الباقي وح فنقول انا نفرد خبرين او ثلثة عن جملة الاخبار ونضم الباقي

الى سائر

الى سائر الامارات حيث يستدل العقل ان يكون نحو من هذه الامارات على كثرتها موافقا للواقع فيحصل العلم الاجمالي بوجود المطابق
فيها ويلزم التميز بالظن فيلزم العمل بكل امارة مفيدة للظن ويخرج المفروض الى لزوم العمل بمطلق الظن الثاني انا لو سلمنا
انحصار العلم الاجمالي في الاخبار لكن نقول ان اصل الحاصل به لما كان هو الواقع من دون تعين جهة موضوعية للاخبار
فلا يلزم انحصار الطريق فيها من الاخذ بما ظن انطباقه على الواقع وقد يراد به لا بما ظن صدوره وكما ذكره المستدل وظاهر
ان بين ظنون الصدور عن المعصوم وبين الظن بالمطابقة على الواقع وكونه اياه عموما من وجه فيمكن ان يكون هناك ظن بالصدور
من دون ظن بمطابقة الواقع كما لو صدر خبر وشك في كون المراد به ظاهره ولم يحصل الظن من اصل الحقيقة ولو من
جهة خصوص المقام ويمكن ان يكون هناك ظن بمطابقة الواقع كما لو حصل الظن بكون مضمون خبر مطابقا للواقع وبنفس
الامر وشك في صدوره لفظا عن المعصوم ع لجهة راجعة الى ذلك ويمكن ان يجتمع الامران في مورد فكيف يجعل المستدل
خصوص مظنون الصدور من الخبر هو المعتبر بل اللازم هو جعل ما ظن مطابقته للواقع منه هو الحجة فان قلت ان
المستدل يريد بمظنون الصدور ما هو اعم من ظن صدور الخبر بنفسه وظن صدوره بمرادفه والظن بالمرادف موجود في
الفرض الذي ذكرت من كون مؤدى خبر مظنونا مع عدم الظن بصدوره لفظا لان حكمه واقعي فقد صدر عنهم ع بانه
ارش الخدش غاية ما في الباب ان ما بلغنا من اللفظ لم يصدر عنهم ع بخصوصه لكن قد صدر بمرادفه فالمراد بالظن بالصدور
اعم مما كان الصادر معينا عندنا بحيث يقبل الاشارة اليه وما لا كلا مع على ابو جوده وعلى هذا فالظن بكون الخبر
مطابقا للواقع مساوق للظن بصدوره بالمعنى الذي عرفت وبالعكس فالجواب عنه من وجوه الاول ان ذلك
مناف لطريقة القائلين باعتبار الظنون الخاصة ومنهم المستدل حيث يريد اثبات حجية الاخبار على وجه الخصوص وذلك
انهم انما يعتبرون الاخبار المنحصر المعلومة ويريدون اثبات حجيتها بخصوصها لا اثبات حجية ما يتوصل بالاستدلال
اليه من طريق استلزام الظن بالواقع الظن بالصدور ولذا لم يعلم الصادر بعينه مع انه صار المبنا على التقرير المذكور
هو الظن بالواقع في الحقيقة وليس ذلك من طريقة اعتبار الظنون الخاصة فاعلم انما يعتبرون من الاخبار ما ظن صدوره
بل هذا اقرب شيء الى القول باعتبار مطلق الظن فان اللازم ذلك القول انما هو اعتبار الظن بالواقع غاية ان القائل
به يقول باعتبار كل ما ظن مطابقته والمستدل بناء على التوجيه يقول باعتبار الخبر المظنون مطابقته للواقع
كيف كان فيلزم الخروج عن طريقة القول باعتبار الظن الخاص الثاني ان اللازم ما ذكره المستدل

من كون المناط هو الظن بالواقع وان الظن بالصدور بالمعنى الذي ذكرتم فان ان يكون الظن بصدور لفظ الرواية
عن المعصوم ع وشك في كون مؤداه مطابقا للواقع او ظن بصدوره مطابقته له حجة واعتبر الى ذلك ان لا يعمل بتلك الرواية
فيرتكبها مع ان ذلك خلاف طريقة اعتبار الخبر الواحد من باب الظن الخاص فانهم يعملون به من حجة عدم اعتبارهم افادة الخبر
الظن بالواقع وان اعتبروا الظن بالصدور والشك ان دليلهم على التقرير المذكور يصير اخص من المدعى لان الادلة
الاستدلالية هو طرح الخبر المخالف للاحتياط الناشي عن مورد ذلك الخبر مثلا اذا كان من مذهبه القول بالاشتغال عند الشك
في الاجزاء والشرائط ووجد خبرا دل على نفي الشرطية او الجزئية مثل ما لو شك في السورة او الاستعاذة ووجد الخبر في
نفي جزئيتهما فمقتضى الاستدلال انما هو طرح ذلك الخبر وعدم العمل به والبناء على الاشتغال بالنسبة الى الجزء المشكوك
وذلك لان مناط الاستدلال ليس الا ايجاب العمل باخبار الآحاد تبعا لوجوب العمل بالاحكام الواقعية نظرا الى انها لا تثبت
قطعا ولا بد من التوصل اليها بالاخبار المتواترة من طرق الآحاد المعلوم صدور اكثرها اجمالا فان الاحتياط الكلي حيث
لم يمكن فلا بد من الاحتياط الجزئي وهو العمل بالظن واخذ المظنون منها وترك غيره فالعمل بالاخبار المفيدة للظن ليس الا
من باب الاحتياط ولا ريب ان مؤدى الخبر اذا كان نفي التكليف ومقتضى الاصل ثبوته فمقتضى الاحتياط انما هو البناء
على ثبوت التكليف ودفعه فالادلة على هذه الطريقة عدم العمل بخبر الواحد في هذا المورد وهذا المورد انما هو الاصل
به من اعتبر اخبار الآحاد على وجه الخصوص بل المسلك ايضا لا يلتزم بذلك كما يشهد به سلوكه في الفقه وكذلك الحال في
الخبر الخاص الدال على نفي التكليف فيما لا للعمومات الدالة على اثبات التكليف فلو طرح الخبر اذ لم يمكن العمل به لامر من
الاحتياط في الوصول الى الواقع ومجرد الاحتياط لا يعتبر الخبر دليلا مستقلا في الادلة المعتبرة فان قلت ان الخبر
المخالف لاصالة الاشتغال والعمومات حجة قطعا ونفت حجة المخالف لشيء منها بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل
قلت الاجماع المركب انما هو من القائلين باعتبار اخبار الآحاد بالدليل وهو انما كان يمنع اذا كان المسلك قد
اثبت حجية الخبر الغير المخالف لشيء من الاصل والعمومات بالدليل فانه حينئذ كان يصلح المتمسك بعدم القول بالفصل في
الاجماع المركب واما اذا كان مبنى طريقة الاحتياط والدليل على حجية شيء من مقتضى الاخبار الموافق للاصل والعمومات
والمخالف لها فكيف يتمسك بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل هذا ودليل ما يورد على الاستدلال بوجه آخر وهو
طريق المعارضة وبيانه انا نعلم اجمالا بوجود اخبار مفترى عليهم في جملة الاخبار التي تداولت بيننا مقتضى هذا

ولم يدل دليل على حجية الخبر حتى يصير دليلا مستقلا ايضا للاصل

العلم

العلم الاجمالي تراه العمل بالاخبار مطلقا وفيه اولا انه ليس لنا علم اجمالي بوجود اخبار افترى عليهم في جملة الاخبار
التي نعمل عليها مما هو موجود في الكتب الاربعة المعروفة وغيرها مثل الامالي والخصال وغيرها بل
المظنون ان جميعها صادرة عن اهل العصمة سلام الله عليهم مع انه يكفي في ادعاء العلم الاجمالي مجرد الشك فلما
انا لو سلمنا ذلك فلا نسلم الا في اقل قليل من تلك الاخبار بحيث يصير المفترى مستهلكا في جنب الصادر عنهم ع ومع
وجود الشبهة من قبل غير المحصورة التي لا يلزم فيها الاجتناب على المشهور الثاني من وجوه تقرير الدليل
العقلي ما ذكره في الوافية قال بعد الاشارة الى ان الاستدلال على حجية اخبار الآحاد يقع من وجوه الاول
المنقطع بقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والمتاجر
والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث يقطع
بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر ذلك فانما يكون باللسان
وقلبه مطمئن بالايمان ثم انه ذكر في البحث الثالث من الابحاث التي قررها في السنة ما نصه للعمل بخبر الواحد في
هذا الزمان شرائط يجمعها وجود الخبر في الكتب المعتمدة المشتهرة كالكافي والفقيه والتهذيب ونحوها مع عمل
جمع منهم به من غير رد ظاهر والمعارضة لما هو اقوى منه سواء كان الراوي عدلا ام لا وسواء كانت الرواية مسندة
صحيحة او حسنة او موثقة او ضعيفة بحيث الصحاح الى آخر ما ذكره ره وفيه اولا انه لا يخلو اما ان يكون مذهب المستدل
هو القول باجمال الخطابات المطلقة اجمالا ذاتيا كما هو مسلك القائلين بوضع اسامي العبادات للصحيحة او عرضيا
كما هو مسلك من ذهب من القائلين بوضعها للاعم الى ان العلم الاجمالي بكثرة المقيدات صيرها مجملة بالعرض
وان كانت مبينة بالذات والقول بكونها في حكم المجمل كما هو مقتضى طريقة من يقول بورود الاطلاقات في مقام
مجرد التشريع من جهة انه لا يبقى مجال للتمسك بالاطلاقات عند الشك في شيء من الاجزاء والشرائط ويكون مذهبه
هو القول بكونها مبينة كما هو مذهب من لا يرى طرو الاجمال عليها من القائلين بوضع اسامي العبادات للاعم الذين
يرون التمسك بالاطلاقات وجريان ما ذكره من التردد في اسامي العبادات مما لا كلام فيه وشملها اسامي العقود
والايقاعات بعد ما اختار مذهب بعض الاصحاب من جريان نزاع الوضع للصحيحة او الاعم فيها ايضا ثم انا نقول
ان كان من يقول باجمال الفاظ العبادات مطلقا او بما في حكمه فان كان مذهبه البناء على الاشتغال عند

الثالث في شيء من الاجزاء والشرائط لم يبق له حاجة الى العمل بالاخبار لان اجمال الخطابات يدعوه الى الرجوع الى الاصل
الذي هو الاشتغال عنده ويكفي في العمل بمقتضاه مجرد الشك في الشرط او الجزء فيجب اشتغال ذمته بشيء منهما ولو كان المشتغل
بجزء المشكوك على فتوى تقليده بل ما دونه فان الاخبار لانه البناء على الجزئية او الشرطية بحكم الاصل من دون حاجة الى
العمل بالاخبار فكيف تمس الحاجة الى العمل بها وان كان ممن يقول بكون الفاظ العبادات مبينة بقول على اطلاقها
او بقول باجمالها الكثير من المقول عليه عند الشك في الاجزاء والشرائط انما هو اصل البراءة يرد عليه ان اللازم
انما هو العمل بالاخبار الى ان يرتفع العلم الاجمالي بوجود مقيد الاطلاقات او دافع اصل البراءة والرجوع بعد ذلك
الى الاطلاقات او الاصل اذ لا داعي الى تركهما سوى العلم الاجمالي بوجود المقيد او دافع الاصل فيها ضرورة انه
لم يقم دليل لفظيا او غيره مما يفيد هذا الخبر المعمول به حتى يوجد ذلك الحكم واذا ارتفع العلم الاجمالي بالعمل بجملة
من الاخبار ولو بما عدا الخبر ولو مكاتبة مما زيد في الكتب المعتبرة لم يبق دليل على العمل بجميعها كما هو مقصد المستدل
ويكفي في رفع الكلية التي ادعاها ان العمل بواحد من الاخبار ولو مكاتبة فان انكار انقطاع العلم الاجمالي بالعمل
بما عدا واحد منها مما لا مجال له والوجه في ذلك ان العلم الاجمالي في المفروض انما يتشأ من الكثرة وهي موجودة
في غير الواحد المستثنى وما يقرب منه فبقي العلم الاجمالي في طرف الكثرة ويزول عن الطرف القليل وان ابيت عن ذلك
فابدل واحد من اخبار الكتب المعتبرة بعشرة لو ماة من غيرها ترى ان الكثرة باقية بل زائدة على مجرد اخبار الكتب المعتبرة
فالحكم بوجود العلم الاجمالي فيها مع خروج شيء من اخبار الكتب المعتبرة فيلزمك العدول عن الحكم بحجية جميع تلك الاخبار
بالدليل المذكور وثانيا ان الغرض لذكر الشرائط للعمل بخبر الواحد انما يتم على مذهب من يقيم دليلا يخصص على حجية
اخبار الاحاد كما هو شأن القائلين باعتبار الظنون الخاصة واما من يعمل بالاخبار من باب الاخبار المفيدة للاعتبار
مطلق الظن فلا يناسبه التعرض للاشتراط العمل باخبار الآحاد بالشرائط وذلك لان المناط عنده انما هو حصول الاعتبار
سواء وافق الشرائط المقررة عند القائلين باعتبار الظنون الخاصة ام لا وثالثا ان يرد عليه ما اوردناه على
التقرير الاول من ان مقتضى العمل بخبر الواحد من باب الاحتياط هو عدم العمل به اذا خالف الاحتياط او العمومات المثبتة
للتكليف بان يكون هو رافعا للتكليف في مقابله شيء منهما الثالث من وجوه تقرير الدليل العقلي
ما ذكره صاحب الحدائق في الوجه السادس لاثبات حجية الظن الحاصل من الخبر الاطلاقي محتملا بعد ذكر كلام

الاول

الاول هو انه قد دلت الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بل ذلك
مما اتفقت عليه الامة وان وقع الخلاف في موضع السنتين الخاصة والعامة حيث زاد الاخيرون قول الصحابي ايضا الا
ان ذلك مما لا دخل له بالمقام وح نقول ان حصل العلم بالحكم من الكتاب والسنة فهو ويكون ما دل على حجية ما يطلق
على ذلك وان لم يحصل العلم به منهما فان دل دليل قطعي على كيفية الرجوع اليهما مثل الرجوع الى ما ادى الظن منهما او
الرجوع الى ما هو الظاهر بحسب قواعد العرف واللغة وان لم يفد الظن بالواقع او غير ذلك لزم العمل عليها على تلك الوجوه
وان لم يكن هناك دليل قطعي وانما كان هناك دليل ظني على الكيفية المذكورة لزم العمل عليها على تلك الكيفية وان
لم يكن هناك دليل ظني ايضا بل انسد باب العلم بنفس الكتاب والسنة ولم يتيسر اعتبار ما اخذ من غيرهما اخذ ما ظن انه كتاب الله وسنة
نبيه بحكم القاعدة الكلية المقررة من ان كل ما انسد فيه باب العلم مع ثبوت التكليف به قام الظن فيه مقام العلم فان تعذر الظن
بنفس الكتاب والسنة وكان هناك الظن بالحكم الواقعي اعتبر الظن برجع فيعمل بمطلق الظن وان لم يكن من الكتاب والسنة
بل كان قد حصل من الشهرة مثلا ثم انه قد اورد على تفسير في الاستدلال بالاجماع بما محصله انه ان اعتبر في الاجماع
انضمام اتفاق القائلين باعتبار مطلق الظن لم يفد اتفاقه على امر واحد لانهم انما يقولون بمطلق الظن لا بخصوص
الظن الحاصل من الكتاب والسنة وان لم يعتبر انضمام اتفاقهم لم يتحقق هناك اجماع وفي الاستدلال بالاخبار بانها
حجة في حق المشافهين واجاب عن الاول باختيار انضمام اتفاق القائلين باعتبار مطلق الظن وتحقق اتفاق
الجميع بموافقتهم لغيرهم في حجية اخبار الآحاد وان كان طريق القول بحجيتها عندهم هو اعتبار مطلق الظن واختلاف
الطرق غير قادح وعن الثاني بالمنع من الاجماع وعدم الاصحاب في شمول تلك الاخبار الناطقة بوجوب الرجوع
الى الكتاب والسنة للعدول بين المتأخرين ايضا مضافا الى ان جميع تلك الاخبار ليست من قبيل خطاب المشافهة
حتى يختص بالحاضرين مع ان في الاجماع المدعى على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة غنى عن التمسك بالاخبار
المذكورة ثم انه قد اتى بما لا يهمنا نقله ثم اراد الاطلاع عليه فليراجع كتابه هذا وكما نمنع عليه اولا ثبوت
التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة ثم نسلم كونهما مرجعين لكن لا على الوجه الذي يعتبر من كونهما مآله
حجة موضوعة اذ ليس كونهما مرجعين الا من باب ان التكليف به انما هو الحكم الثابت في الواقع وفي نفس الامر وان
الكتاب والسنة طريقان اليه فكونهما مرجعين انما هو من باب الطريقية دون الموضوعية ثم انا مع قطع النظر عن ذلك

المتكلم مع تلك في اعتباره ما ظن انه كتاب واخرى في اعتباره ما ظن انه سنة فنقول اما الاول وهو ما بنى عليه من اعتبار
ما ظن انه كتاب عند انسداد باب العلم الى ما هو كتاب واقعا فيتجه عليه ان مقتضى ما ذكره انه لو انقطع اهل المجتهدين عن وجود
العلم والتمسك به كالواسرة في دار الكفر او ساقه تقدير الملك العزيز الى بلد بعيد عليه الوصول الى الاحكام والى ما
هو كتاب الله المتواتر فوجد كلاما ظن انه من آيات الكتاب او اخبره بذلك من افاده حصول الظن بكونه كتابا انه لا يعمل عليه
دون الحكم المشهور بين الفقهاء وذلك لا يلتزم به احد واما الثاني وهو اختياره من الاخذ بالسنة المظنونة
فنقول انه لا يخلو اما ان يكون مراده بالسنة ما هو معناه الحقيقي من قول المعصوم او فعله او تقريره كما هو مقتضى
ظاهر اللفظ او يكون مراده بها هو حاكي السنة الذي هو الخبر كما يشعر به دعواه الاجماع في جملة كلامه على العمل بالكتب
الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة لكونها عبارة عن كتب الاخبار اما على الاول فيرد عليه انه لو حصل له الظن
بالسنة من الشهرة وانه العمل بها ولا يلزمه الاعتماد بطريقة القائلين باعتبار مطلق الظن ولا يكون من طريقة
القائلين باعتبار الظنون الخاصة كما هو مقتضى التعرض للاثبات حجية خبر الواحد على وجه الخصوص فان قلت بين ما
بنينا عليه وبين طريقة القائلين باعتبار مطلق الظن بون بعيد لانهم يعملون بكل ظن حصل من شيء من الامارات
ونحن انما اعتبرنا السنة المظنونة دون غيرها وان شئت قلت انا اعتبرنا الظن بصدور السنة دون غيره فلكون
عنه من وجوه احدها انه ليس من لوازم القول باعتبار مطلق الظن هو العمل بكل ظن حصل من شيء من الامارات
ازنهم من يقول بدليل الانسداد ويرى ان نتيجته قضية مهملة لا مطلقة فيعمل بالقدر المتيقن الذي هو اقوى
الظنون وهي السنة المظنونة ثانيها انه لا ريب ان القائلين باعتبار مطلق الظن يعتبرون الظن بالواقع وان
الظن بالواقع يستلزم الظن بالصدور عنهم ع لان كل ما هو حكم واقعي فقد بينوه ع فمع الظن بالواقع يحصل الظن
بصدوره عنهم ع فلا يبقى فرق بين طريقتهم وطريقة المستدل الاول الجميع الى الظن بالصدور والسنة المظنونة
ثالثها انا نمنع على الصغرى وهو كون الكتاب والسنة مما امر بالاخذ به بخصوصه بل الحق انهما ليس مجتهدين الا
من جانب الطريقة فكذا قال الشاسلم الطريقة وقد يرد مضافا الى ان هذا خروج عن منهج الكلام الذي بنى
عليه اولا من الاغماض عن منع كونهما موضوعين والكلام على سبيل التسليم ان منع الصغرى لا يستلزم انتفاء
الفرق عند المستدل بين مذهبه ومذهب القائلين باعتبار الظنون لكونه يرى ان الكتاب والسنة مما امر بالعمل

بهم

بهم خصوصا بخلاف غيرهم من الامارات الظنية بالواقع وبعد هو الاعتبار الظن بالطريق فيتجه ان الفرق بينهما بين ومنع الصغرى
لا يجدي في انتفاء الفرق الاخذ المانع والملزوم عنده على المستدل هذا اولا واما على الثاني وهو ان يكون المراد
بالسنة هي الخبر الحاكي عنها فنقول الاخلو اما ان يكون مراده من الخبر الذي امر بالاخذ به والعمل عليه هو الخبر المطابق
للواقع او يكون هو الخبر القطعي او يكون ما هو اعم من القطعي والمظنون فعلى الاول يلزم ان يكون المامور به هو
الاخذ بالسنة المقبولة بلا تحكيها الراوي البتة لان ذلك معنى الخبر وذلك مما لا وجه له مضافا الى ان ذلك مما
يشبه الاكل من الفقهاء اذ مناط الاعتبار اتفاق السنة والحاكي لا يعتبر الا من جهة ايصاله اليه فالحكم بان الشارع امر
بالاخذ بالسنة اولى من الحكم بانه امر بالاخذ بحاكيها وايضا يلزم على هذا ان يقوم الظن بالسنة من شهرة ونحوها
مقام العلم عند انفتاحه فيصير ما اورده في الكتاب الى الظن كتابا بالشهرة من انه يقول ما ذكره الى القول باعتبار
مطلق الظن وكذا على الثاني فيلزم عليه جميع ما ذكر على الاول مضافا الى ما يرد عليهما من انه لا وجه للتزيد الذي
ذكره من كون الكتاب والسنة مفيدين الظن او كونهما مظنونين على هذين التقديرين لمكان التنافي بين كونه مطابقا
للواقع وكونه مقطوعا وبين كونه مظنونا ويبقى الكلام على الثاني وح نقول ان كان مراده اعتبار الخبر من جانب
الشارع غير مقيد بشيء من القطع والظن فاما ان يكون بالنظر الى حال الانفتاح او بالنظر الى حال الانسداد اما
على الاول فلانه دعوى الاجماع من الشيعة بل من الامة التي هي بمنزلة دعوى الضرورة على كون الخبر مما امر
بالاخذ به ضرورة تحقق الخلاف في حجية اخبار الآحاد في حال الانفتاح واما على الثاني فنقول ان استدلاله
يؤول الى دليل الانسداد وان جعل مبناه على العلم الاجمالي بكون الطريق المامور به في جملة الامارات المختلفة
او الى ما تقدم عليه من وجه الاستدلال ان جعل مبناه على العلم الاجمالي بكون المامور به في جملة الاخبار دون
غيرها فلا يكون ما ذكره دليلا برأسه وهذا تمام الكلام فيما يتعلق بتقرير الدليل على حجية اخبار الآحاد من
باب العقل وقد عرفت فيما تقدم من الكلام على الاستدلال بالكتاب والسنة والاجماع ان الحاصل منها
انما هو حجية خبر الثقة اتفاق السنة ظكون القدر المتيقن منها ذلك مع دلالة بعضها عليه بالمنطوق واما الكتاب
فلا انطباق على ذلك على تقدير وفائه بالدلالة على حجية خبر الواحد واما الاجماع فلان القدر المتيقن منه ذلك
والقول ههنا ان القدر المتيقن من وجوه تقرير الدليل العقلي المبني على دعوى العلم الاجمالي بكون ما هو الحجة

الصادرة عن اهل العصمة سلام الله عليهم في جملة الاخبار الواصلة الينا وذلك لانه مع العمل باخبار الثقات يتحقق
العلم الاجمالي بوجود الحجة الصادرة في جملة ما عداها من الباقي وهذا يجري في جميع ما ذكر من وجوه تقرير الدليل
العقلي حتى على ما حكيناه عن الفاضل التوني ره في الوافية وانما قلنا هذا القدر الفرق بين التقريرين الذي
ذكره الفاضل المذكور وبين التقريرين الاخرين من جهة ان تقريره اقوى في بادي الرأي من حيث افادته وجوب العمل
باخبار الآحاد لانه اثبت اولا ابقاء التكليف بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة وغيرهما ثم ادعى ان شرائطها
احوالها البينة الى الاخبار بحيث تقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد
وليس حاصل ذلك الا انا نعلم اجمالا بوجود بيان الشرائط في جملة الاخبار ولازم ما ذكره بحسب بادي الرأي هو وجوب
العمل بالاخبار الى ان يحصل الموافقة القطعية للامر بالاصول الضرورية التي ثبت التكليف بها وح لا يكون العمل بالاخبار
بمقدار ارتفاع العلم الاجمالي لعدم حصول القطع بالاتيان بالاصول الضرورية المامور بها بذلك المقدار وهذا بخلاف
التقريرين الاخرين فليس مؤداهما الا اثبات العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة في جملة الاخبار من دون سبق اثبات
امر شيء بلزوم في الامتثال به العمل بها وليس لازم ذلك الا التحرز عن المخالفة القطعية الحاصلة بترك العمل بجميع الاخبار
ضرورة انه مع العمل بما يرتفع به العلم الاجمالي لا يلزم المخالفة القطعية من حيث ترك العمل بما صدر عنهم لكن لما
كان هذا القدر من الفرق بين تقرير الفاضل التوني وبين التقريرين الاخرين بحسب بادي الرأي شاركها في عدم
لزوم العمل بالاخبار بعد ارتفاع العلم الاجمالي وذلك لان الفاضل المذكور لو كان قد اقتصر من الاصول الضرورية
على ما هو من قبيل العبادات لم يكن مناط استدلاله الا العمل بالاخبار لتحصيل الموافقة القطعية لكن لما ذكر البيع
والانكحة وليستا من قبيل المامور به حتى يثبت التكليف بهما ولا يحصل موافقة الامر بهما الا بالعمل بجميع الاخبار علمنا
ان مناط استدلاله ايضا هو لزوم المخالفة القطعية لما صدر عن اهل العصمة من ترك العمل بالاخبار باسرها فلهذا
وافق تقريره ح ذينك التقريرين فليس مؤدى جميع وجوه تقرير الادلة العقلية الا قيام العلم الاجمالي بصدور جملة
من الاخبار وبرفع ذلك العلم الاجمالي بالعمل باخبار الثقات فلا يبقى وجوب العمل بالخبر الواحد بعد العمل بها ثم
لعلم ان على تقدير وفاء الادلة بحجية خبر الثقة كما هو مختارنا ان وجدناه وافيا باتمام الاحكام الفرعية كما هو
الظاهر فهو والا كان اللازم هو التعويل على ما يقتضيه دليل الانسداد وح فان قلنا بان نتيجته مهملة كان اللازم

التفريع

التدريج في مراتب الظن من الاقوى الى ما يليه في القوة فيؤخذ بخبر الثقة لكونه اقوى فان اتفق في ذلك المورد المبحوث
عنه ايضا التعويل على الامارات القوية المعينة للوثوق بحيث يعد عند متعارف الناس مبدا للعلم بل ربما يعد ان
من القائلين باعتبار الظنون الخاصة يعول عليها وذلك كالاولوية في مثل مسئلة اعتبار الظن في شيء من افعال
الصلوة بعد الشك فيه حيث تعدى اليها بعضهم مما دل على الاعتبار بالظن بعد الشك في عدد الركعات بطريق
الاولوية من جهة ان الظن اذا كان معتبرا في نفس الركعة التي تشتغل على جملة الافعال فاعتباره في شيء مما هو جزء لها
من الافعال بطريق اولى اشارة الى ذلك صاحب المدارك عند شرح قول المحقق ره الاولى لو غلب على ظنه احد طرفي
ما شك فيه بنى على الظن وكان كالعلم انتهى وكذا من بناه الفرع على الاصل في مسئلة العفو عن الدرهم الذي
اصابه ما يعم طاهر ولم يبلغ المجموع الدرهم فان صاحب المدارك بعد ان نقل فيها قولين اختار بقاء العفو مستدلا
بان المتنجس شيء لا يزيد حكمه عن نجاسة ان يساويه اذ الفرع لا يزيد على اصله انتهى وكالاولوية في مثل حرمة
ذات البعل المزني بها على الزاني وهذا فان الحكم بذلك نشأ من الاولوية المستفادة من النص الناطق بحرمة المزني
بها المعتدة نظرا الى انها اذا حرمت على الزاني بسبب العلاقة الضعيفة الحاصلة من الزوجية السابقة فحرمتها
فعلية الزوجية اولى ثم ان انتفت الامارات المذكورة ايضا في مورد يعول على ما كان الحكم في المسئلة الاصولية
موثوقا به كالخبر المظنون الصدور عندنا لمكان الوثوق باعتباره وان لم يكن يقطع به كالخبر الذي رواه الثقة
فان انتفى هذا النوع يعول على مطلق الظن وما ذكرناه من التدريج في المراتب من الاقوى الى ما يليه في القوة
انما هو بحكم العقل فانه على تقدير حكمه بالعمل بالظن عند انسداد باب العلم على وجه الاهمال كان الارجح عنده
الاقرب الى العلم بقدر الامكان هذا كله ان قلنا بان نتيجة دليل الانسداد مهملة وان قلنا انها مطلقة كان
الحكم ح من حيث جواز العمل بكل ما افاد الظن حكم الصورة الاخيرة من الصور المذكورة على تقدير كون النتيجة
مهملة وهذا تمام الكلام فيما دل على اعتبار اخبار الآحاد على وجه الخصوص وهو القسم الاول من قسمي دليل
العقل واما القسم الثاني وهو الدليل العقلي على حجية الظن مطلقا فيقرر ايضا على وجوه الاول
ان مخالفة ما ظن المجتهد انه حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب فدفع مخالفة ما ظن انه حكم
الله واجب اما الصغرى وهو كون مخالفة ظن المجتهد مظنة الضرر فلوجهين احدهما تام على مذهب

العدلية وغيرهم وبيانه ان الشرب في ان الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم وان حكم الله تعالى ملزوم للعقاب
على مخالفته فاذا ظن حكم الله في شيء فقد ظن بترتب العقاب على مخالفته فاذا ظن ان الشيء الفلاني واجب
فقد ظن العقاب على تركه واذا ظن انه محرم فقد ظن العقاب على فعله فيكون قد ظن بالعقاب الذي هو ضرر
وذلك ما ذكر من كون مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة الضرر ثانيهما انه على مذهب العدلية دون غيرهم
وهو ان الاحكام الشرعية ناشئة عن المصالح والمفاسد الكامنة في الحكم بحيث لو لم تكن شيء من مفسدة في فعله
والحكم بوجوب الصلوة ناشئ عن مصلحة ملزمة الى فعلها مستلزمة للمفسدة في تركها وعلى هذا فالظن
بوجوب شيء يستلزم الظن بترتب المفسدة على تركه والظن بحرمة شيء يستلزم الظن بترتب المفسدة على
فعله لما عرفت من ان الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم واما الكبرى وهو وجوب دفع الضرر المظنون
فقضاء العقل بذلك على وجه الضرورة بحيث يحتاج العقلاء على اصل دينهم في نظرهم الى معجزات الانبياء
عليهم السلام فليس هنا ايجاب شرعي لان ذلك هو المفروض من كون النبي لم يثبت لهم الا مجرد دعواه النبوة فليس
هنا الا شريعة حتى يتحقق وجوب شرعي وليس النظر الى المعجزة الا من باب العقل محترزا عن الضرر المظنون بل
عن الضرر المحتمل هذا واورد على هذا الاستدلال بوجوه احدها ما اورده ابن الحاجب بعد النقل
عن اصله الذي هو مسلك الاشاعرة من عدم ادراك العقل الحسن والقبح فمع بعد تسليم ادراك العقل من حكمه
بوجوب دفع الضرر المظنون فقال ان غاية ما في المقام انما هو كون التحرز عن الضرر المظنون احتياطا مستحسنا
واما الوجوب فلا وهذا الايراد محصله منع الكبرى كلية وبيانه ان حكم العقل بدفع الضرر المظنون حكم الزامي
اطبق العقلاء على الالتزام به في جميع امورهم وذم من خالفه اذا ثبت ان المورد لو كان قد لقي السبع في طريقه
فظن انه يفترسه هل كان يقول بحسن الاحتياط ام كان يفرق بينه وبين ان العقل لا يحكم بوجوب دفع الضرر
المظنون لكن الشرع قد حكم بوجوبه فيه ان ليس حظ من حكم العقل فمع وجود حكم الشرع بذلك يكفي منع الكبرى
وذلك لان تحريم القربة بعض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والاخروية مما دل عليه الكتاب والسنة مثل قوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى في ذيل آية النساء ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن

الذين

الذين منكم خاصة وقوله تعالى ويحذركم الله نفسه وقوله تعالى افامن الذين مكروا السيئات ان يخسف الله بهم الارض الى
غير ذلك نعم التمسك في سند الكبرى بالادلة الشرعية يخرج الدليل المذكور عن الادلة العقلية لكن الظاهر ان مراد
ابن الحاجب منع اصل الكبرى لا مجرد منع استقلال العقل لمزيد شأنهما ما حكي عن جمال المحققين من ان وجوب
دفع الضرر وان كان مسلما في الامور الدنيوية فيجب دفع الضرر الدنيوي الا ان وجوب دفع الضرر الاخروي ممنوع فيجب
المنع على كلية الكبرى بالتفصيل بين الضرر الدنيوي والاخروي هذا ومن يقول ان كان مراده تعالى بالمنع من وجوب
دفع الضرر الاخروي ما يؤدي الى منع الصغرى كما هو الظاهر كان مرجعه في الجملة بان يكون مراده ان مع وجود الظن بما
يتعلق بالامور الاخروية من الاحكام الشرعية ما يؤمنا من العذاب في العقاب وهو اصالة البراءة المأخوذ فيها عدم العلم
وقيام الجهل بتحقق التكليف وعلى هذا فيتفق الظن بالضرر لان الظن بالضرر ناشئ ومع ذلك لا يجب التحرز عنه لكونه اخرويا
وان كان مراده بالمنع من وجوب دفع الضرر الاخروي ما يرجع الى منع الكبرى مع تسليم قيام ظن الضرر عند ظن المجتهد
بالحكم فساده اوضح من شأن ما ذكره ابن الحاجب لانه الفرق في حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون بين ما كان اخرويا
وبين ما كان دنيويا بحكم الضرورة ثانيهما ما حكي عن المحقق من النقض بخبر الفاسق والظاهر ان مراده بالنقض
بمطلق الامارة المنهي عنها من قبل الشارع فيخرج النقض بمثل القياس ايضا ومحصل مراده انه لو كان ما ذكره المستدل
حقا لم يكن وجه لوجوب النهي عن العمل بشيء من الامارات من قبل الشارع وحيث وجد دل على بطلان ما ذكره المستدل
اجمالا فما ذكره المحقق رد للاستدلال على وجه الاجمال لما تقرر في محله من ان النقض يصلح لارجاعه الى معنى منع
صغرى الدليل وكانه الى معنى يرجع الى الكبرى لكن لا يبعد ان يقال ان النقض ههنا الى معنى يرجع الى الصغرى
هو انه لو كان مخالفة ظن المجتهد مظنة للضرر لوجب على الشارع ان يبين عاما طريق التخلص منه وهو العلم بالضرر
حكم الله تعالى باخبار الفاسق او بالقياس وكيف كان فقد اجيب عن النقض المذكور بوجوه الاول ما ذكره الفاضل
القوشجي من المنع عن جريان العمل بالقياس في حال انسداد باب العلم نظرا الى ان التواهي المعلقة بالعمل بالظن الى
المنع عنه في حال انفتاح باب العلم حيث وردت في مقام التعريض بالعامة من جهة عملهم بالقياس والرأي
مع التمكن من اخذ الاحكام من جملة علوم النبي صلى الله عليه وآله وهم اهل بيته المعصومون عليهم السلام فقد كانوا موجودين بين ظهرانيهم
ويمكن المناقشة فيه بان مؤدى الاخبار وان كان ما ذكر من حيث نظرها الى ذلك الا ان اطلاق الاجماعات

المنقولة في كلمات العلماء الشامل لحالتي الانفتاح والانسداد يمنع من جواز العمل به في حال الانسداد ايضا بل يمكن
ان يقال ان حرمة العمل بالقياس في حال الانسداد ايضا ملحق بسائر الضروريات والا كان لقائل ان يقول ان العمل بالظن
مطلقا نهي عنه في الكتاب فكيف جاز العمل بالظن في حال الانسداد ولم يجز العمل بالقياس ولا فرق بينهما في كون
كل منهما منهيا عنه ان العقل عند حصول الظن بالحكم وان كان يحكم بوجوب دفع الضرر والعمل بالظن الا
ان حكمه ناظر الى صورة عدم تحقق المنع من قبل الشارع فاذا تحقق ذلك المانع عن حكمه ففي مثل القياس و
خبر الفاسق يرتفع حكم العقل بمنع الشارع على هذا التقرير وفيه ان هذا الوجه لا يتم الا على تقدير اعتبار
نتيجة الدليل العقلي بمسألة او كونها مقدمة ان يحكم العقل بالعمل على الظن في الجملة او يحكم بالعمل عليه بالتزام
من الشارع ولا وجه لشيء منهما على ما سيتضح لك تفصيله ان شاء الله تعالى فيما سيجيء ونقول ههنا توضيح الحال
على وجه الاختصار انه مع بقاء التكليف كما هو المفروض وعدم التمكن من العلم بعود الظن بمنزلة العلم بعينه
بحكم العقل فلا يبقى طريق الى الواقع غير الظن فلا يعقل ان يريد الشارع من رعيته الوصول الى الواقع ونهى
مع ذلك عن العمل بالظن لان ذلك مستلزم للتناقض كما عرفت فيما تقدم انه لا يعقل ان يريد الواقع وينهى مع ذلك عن
الاخذ بالعلم فلا بد في الفرض المذكور من احد الامرين الذين هما عدم ارادة الواقع وتجويز العمل بالظن
ان خروج القياس ونحوه من باب التخصيص لا التخصص وفيه ما لا يخفى ان الاحكام الواقعية تابعة للمصالح فيمكن
ان يتعين طريق الى الواقع مشتمل على مفسدة بحيث يجعل الشارع ان مصلحة الوصول الى الواقع لا تصلح جابرة للمفسدة
الكامنة في ذلك الطريق فيجوز عن الواقع لذلك فالنهي عن القياس مثلا يكشف عن عدم ارادة الحكم الواقعي الحاصل
منه من جهة وجود المفسدة التي لا يجبر وطأتها الوصول الى الواقع فيه فان قلت اذا انفتح هذا الباب جرى مثله
في نوع الظن مطلقا اذ قد وقع النهي عنه في الكتاب العزيز فلا تقول بان نهي الشارع عنه يكشف عن ان الشارع قد
اعرض عن ارادة الاتيان بالواقع حيث رأى ان مصلحته لا تجبر مفسدة العمل بالظن قلت النهي عن العمل بالظن وتجويز
العلم مطلق او عام فلا يمنع تخصيصه بالعمل بالظن اذا كان من باب الاحتياط كما هو مقتضى التمسك بقاعدة
الضرر وهذا بخلاف النهي عن الامارة الخاصة فانه خاص رافع لحكم العقل بطلق الظن بالنسبة الى حضور موردها
بمعنى ان الواقع في موردها ليس مطلوبا حتى يلزم العمل بالظن الحاصل منها وان شئت قلت الفرق بين مطلق الظن ومثل

القياس

القياس هو ان الاول مهي عنه على وجه الاطلاق او العموم بخلاف الثاني فانه مع كونه منهيا عنه في بعض الاطلاق قد
وقع النهي عنه بخصوصه ايضا هذا ولكنك خبير بما في هذا الجواب لانه لا يخلو اما ان يقال ان الاكتفاء والاعتماد على القياس
مثلا في العمل بها انما هو لمجرد او يقال ان نفس العمل بما هو مؤدى القياس محرم ذاتي ويظهر الفرق بينهما في حرمة الاخذ
بما ادى اليه القياس حتى من باب الاحتياط الخاص بموردها او يحكم اصل البراءة او غيرها على الثاني دون الاول
لان الاكتفاء والاعتماد ليس على القياس بل على اصل الاحتياط واصل البراءة وان كان المؤدى فان ثبت حرمة القياس
ذاتا تم الجواب وحصل الفرق بينه وبين مطلق الظن لعدم حرمته بذلك الوجه لكن دون اثباته خرط القتاد وان
لم يثبت الا حرمة الاكتفاء والاعتماد على القياس لم يبق فرق بينه وبين سائر الامارات فيجوز العمل به من باب الاحتياط
ودفع الضرر المظنون بحسب الظن بحكم العقل وان لم يجز من باب كونه قياسا بخصوصه فالحيثيتان متغايرتان ولا منافاة
بين جواز العمل من احدهما دون الاخرى ضرورة عدم المنافاة بين حرمة العمل بالظن وجواز الاحتياط فافهم ويمكن
الايراد على الدليل المذكور بوجهين الاول ان يقال ان مقدمات الدليل وان كانت مسلمة الا انها لا تؤدي
الى النتيجة المطلوبة وبيان ذلك ان نقول لا يخلو اما ان يؤخذ مع مقدماته مقدمات دليل الانسداد فتكون
معتبرة فيه وان لم تذكر لفظا في الدليل المذكور الى قولنا ان باب العلم بالاحكام منسد غالبا او التكليف باق
ومخالفة ظن المجتهد مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب فح نقول ان هذا الدليل يغني بعينه دليل
الانسداد المعروف فلا وجه للجمع بينهما مع ذلك كما ذكر في كلام جماعة الا ان يقال لما ذكروا الدليل المذكور
مفردا عن دليل الانسداد كذلك ذكروا فح ترجيح المرجوح على الراجح فقد وقع في كلام جماعة التمسك بالادلة
الثلثة المذكورة وليس الفرق بينهما الا بالاعتبار فنظرهم في دليل الانسداد انما هو الى قرب المظنون الى
الواقع وفي فح ترجيح المرجوح على الراجح الى قرب الظن الى العلم الذي هو الطريق الى الواقع قطعا وفي فح على
الضرر المعتبر عنها بوجوب دفع الضرر المظنون الى الاحتياط في مقام العمل الذي ثمرته انما هو مجرد دفع
احتمال العقاب بالاتيان على خلاف اصل البراءة الذي ثمرته رفع العقاب مع عدم الاتيان فمقدمات
دليل الانسداد وان كانت معتبرة فيه وفي الدليلين الاخيرين المشار اليهما الا ان الفرق بينهما انما هو مجرد
الاعتبار وان شئت عبرت عن جهة الفرق بين هذا الدليل وبين دليل الانسداد المعروف بان الاول الاصل

الحجة التي يقع من اجلها عبادة المخالفين واما ان يؤخذ مع مقدمات مقدمات دليل الانسداد وح نقول الاظهر

اما ان يكون المراد بالضرر الذي يجب دفع ما ظن منه هو العقاب او المفسدة الكامنة في مخالفة الحكم اما الاول

فلوضوح ان الشك في التكليف ابتداء لا يوجب الاحتياط الا عند الاخباريين واما الاصوليون فلا يقولون الا

بكون الحكم في الشك ابتداء هو البناء على البراءة اما من حجة حكم العقل بنفسه بالبراءة وارتفاع العقاب

لقبحه وان قاعدة الضرر ما اجرى لها ههنا فلا يتحقق بيان من الشارع لا من طريق العقل ولا من طريق النقل

فيرتفع العقاب كما هو مسلك جماعة منهم واما من حجة ان العقل وان كان يحكم بالعمل بقاعدة الضرر المقتضية

للاحتياط ووجوب التحرز عن الضرر الا ان الادلة النقلية افادت ارتفاع العقاب من جانب الشارع عند

الشك في التكليف ابتداء كما هو مسلك الشيخ ره حيث افاد ان الاصل في الاشياء الحظر الا ان الشارع حكم

بالبراءة فاعتدوا في البراءة على الادلة النقلية واما من حجة ان العقل وان حكم بالعمل بقاعدة الضرر والاحتياط الا ان

بناء العقلاء قد استقر على العمل بالبراءة عند الشك في التكليف ابتداء كما هو مسلك جماعة منهم وسيجيء تفصيل

المقال في محله انشاء الله تعالى والحاصل ان بناء الاصوليين انما هو على العمل باصل البراءة عند الشك في التكليف

المفروض ان المتمسكين بالدليل المذكور هم الاصوليون دون الاخباريين ومن المسلم عند القائلين بكون حكم الشك

في التكليف ابتداء هو البراءة ان الظن بالتكليف ابتداء حكم الشك وعلى هذا فلا يبقى محيص عن البناء على

البراءة عند الظن بالحكم الشرعي ابتداء وانتفاء العقاب في عدم الاعتداد ح بقاعدة الضرر المستقر للاحتياط

وهذا المعنى مما يتفق عليه ارباب الاقوال الثلاثة ما في البين ان منهم من يقول ان العقل لا يحكم بالاحتياط بسبب الظن بالحكم

الشرعي ابتداء ومنهم من يقول بانه يحكم بالاحتياط بسببه كما نشاهد الحال في حال من سل عليه عدوه سيفه فانه يظن

بانه يقتله ولا يكتفي باحتمال انه ربما انفق له مانع من ذلك من شلل او ندم او مصادفة حبيب له قادر على دفعه

البناء على اصالة عدم حصول الفعل منه فيتم بالتخلص منه بهرب ونحوه الا انه مع كون الحال على ما عرفت لم يوجب الشارع

الاحتياط ومنهم من يقول بحكم العقل بالاحتياط وبناء العقلاء على البراءة وبانه هو المتبع واما الثاني وهو ما

لو كان الضرر المظنون هو المفسدة الكامنة في مخالفة الحكم الشرعي الذي ظنه فيجاب عنه بوجوه احدها

ما ذكره بعضهم من ان ذلك انما يتم اذا كانت المصالح والمفاسد ذاتيتين او كانتا من قبيل العلة التامة للحكم

الشرعي

الشرعي وليستا بقيتين قطعا وانما تبقيان الوجوه والاعتبارات ولو سلم ظنيتهما من قبيل العلة التامة

بل هما من قبيل المقتضي الذي من شانه التاثير ان لم يمنع مانع ولا يخفى ما فيه اما اولا فلعدم تفاوت الحال في القول

بكون المصالح والمفاسد ذاتيتين او بالوجوه والاعتبارات وكذا في القول بكونهما من قبيل المقتضي او من قبيل

العلة التامة فيحصل بالظن بالحكم الظن بالمصلحة والمفسدة فلا مساس لهذا الفرق والتفصيل بما نحن فيه نعم

ذكر واما ذكره المجيب في مقام الرد على من منع من استناد احكام الشرع الى المصالح والمفاسد استناد الله

اليها لو كانت تابعة لها لم يصح التمسك فقال ان التمسك انما يمنع اذا كانت المصالح والمفاسد ذاتيتين او من قبيل

العلة التامة والحال على ذلك المنوال وانما هما بالوجوه والاعتبارات ومن قبيل المقتضي فاشتبه الحال

على المجيب فزعم انه يجري فيما نحن فيه واما ثانيا فلانا لو سلمنا الفرق قلنا ان المفروض انه يحصل الظن بالحكم

فيحصل منه الظن بالمصلحة ولا يجب ان يتحقق الحكم بكشف عن كون المصلحة الواقعية علة تامة له هنا ضرورة عدم

جواز وجود المعلول من دون وجود علته ثانيا انه بعد فرض ارتفاع العقاب باصل البراءة يبقى المصلحة

الداعية موكولة الى عزم المكلف ونظره فان كان ممن يطلب نيل المراتب العلية ويكره بقائه على الحالة التي

هو عليها من عدم الارتقاء بحسب تلك المفاسد ويسعى في تحصيل تلك المصالح والا فلا وح فلا يبقى الحكم بوجوب

دفع مثل ذلك الضرر المظنون وجه فليس ذلك الضرر المظنون من قبيل المضار الدنيوية التي يحتمها العقلاء

وربما يورد على هذا بان اصل البراءة وان نفى برفع العقاب من جهة الامر من قبل الشارع بالحكم الذي ظن

انه حكم الله الا انه لما ظن انه يترتب على مخالفته الضرر والمفسدة جاء الحكم بحرمة المخالفة وترتب العقاب عليها

من تلك الجهة لان الاقدام على الضرر محرم يترتب عليه العقاب شرعا وهذا الحكم مما لا ينفي اصل البراءة ورفع

العقاب من جهة الشبهة على وجه القطع وعدم سراية الشك اليه اصلا ولهذا قلنا ردا على ابن الحاجب ان وجوب

دفع الضرر المظنون ان لم يثبت عنده عقلا الزمناه بحكم الكتاب والسنة به وقد يدفع هذا الايراد بانا لا نسلم

حكم الشارع بوجوب دفع مثل هذا الضرر الذي هو غير العقاب وانما هو انحطاط رتبة مثلا او عدم ارتفاع

شان عند الشارع في درجات الاخرة فان ذلك خلاف المعهود من طريقة الفقهاء فانهم لا يتمسكون بحرمة الاقدام

على مثل ذلك الضرر ولعل السر فيه ان تلك المصالح والمفاسد من قبيل محجوب عن العقلاء ولعلها اذا انكشفت

لم تجب التحرز عن الضرر المظنون من جهتها فصلاة الصلوة الواجبة لها أعياناً عن نيل المرتبة التي تلي مرتبة العصمة
فيكون المفسدة اللاحقة لنا كما حاج عدم الوصول الى تلك المرتبة وربما كان ذلك مما لا يوجب العقلاء التجنب عنه فلا
يكون ذلك الضرر من قبيل المضار الدنيوية التي لم تزل التجنب عنه وكذلك جزماً لان لزوم التابع بالحكم يكشف عن
وجود مفسدة في تركه بحيث يجب التحرز عنه والمفروض قيام الظن بالحكم فيحصل الظن بالضرر الذي لو انكشف عند العقلاء
كان لديهم من قبيل المضار الدنيوية التي لم تزل التجنب عنها فيجب التحرز عنه ثانياً انه لا دلالة للوجوب الشرعي على
ترتب المفسدة بالوجه الذي ذكر على تركه وكذا لا دلالة للتحريم الشرعي على ترتب المفسدة التي هي غير العقاب على فعله
وذلك لانه لم يثبت عندنا الا ان امر الشارع لا يتعلق الا بالحسن وما ان كل ما فيه حسن فلا بد من ان يامر به الشارع حتى يدل
عليه وقد دل على هذا قول امير المؤمنين ع لا تنه الحسن ان امر الا بالحسن وكذلك نهي الشارع لا يتعلق الا بالقبيح واما
ان كل ما هو قبيح يجب حتى نهانا فلا دليل عليه ويشهد بذلك انه غير البالغ وان كان في غاية
الذكاء وحدة الذهن ليس مخاطباً بالاحكام الشرعية وان البالغ وان كان غبياً مخاطب ومأمور بها وكذلك من نقص سنه
عن خمس عشرة سنة ليس مخاطباً بالاحكام ومن اكمل المدة المذكورة مخاطب بها مع اقتضاء الاولوية في الفرض
الاول ثبوت التكليف في حق ذلك الذكي وان لم يكن بالغاً واقتضاء المساواة وعدم التفاوت بين الحالين في
زيادة قوة الذكاء عدم الفرق بين الحالين المذكورين من جهة ثبوت التكليف في احدهما دون الاخر فالحاصل
ان امر الشارع ونهيه ليسا ملازمين وتابعين عن مصلحة ومفسدة في ذلك الفعل بحيث يستدل بان الحكم الشرعي
باحدهما فيجوز ان يكون في الفعل مصلحة غير بالغة به حد الوجوب لكن يلاحظ الشارع مصلحة اخرى من انتظام
النظام وغيره فيأمر به على وجه الوجوب وكذلك يجوز ان يكون في الفعل مفسدة غير بالغة به حد الحرمة لكن يلاحظ
الشارع مصلحة اخرى من امثال ما ذكر من حفظ النظم واهل او القاعدة فينهى عنه ولعل عدم امر الذكي الغير البالغ
من هذا القبيل وعلى هذا فلا يلزم من ترك الفعل في الاول مفسدة مضرة وكذلك من ارتكاب الفعل في
الثاني وذلك لما اشرنا اليه من كون الفعل والترك ليسا بانفسهما متضمنين للمصلحة الملزمة للفعل والمفسدة
الملزمة للترك نعم انما يترتب العقاب ح على الفعل او الترك ولكن المفروض ان كلامنا ليس في ذلك وان الكلام
العقاب بعد اصل البراءة كما تقدم وانما الكلام في تحقق ظن الضرر الناشئ من فوات المصلحة الكامنة الواجبة

الى الامر

الى الامر والمفسدة الكامنة الداعية الى النهي وعلى ما ذكرنا فلا يصح الاستدلال من الظن بالحكم الشرعي على قيام
الظن بالضرر الذي هو مفسدة الفعل او الترك البالغة حد الاثر كما هو مقصد المستدل والا ينافي ما ذكرنا اقتضاء
الملازمة المقررة عند الاكثر من ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وكل ما حكم به الشرع حكم به العقل لانا نذعن ان
العقل لا يحكم في مثل هذا المقام الذي هو ظن مثل الضرر المذكور لعدم اكتناهه الحقيقة ما علم الفعل من المصالح
والمفاسد وهم قد ذكروا ان ما حكم به العقل حكم به الشرع فلسنا انكر الملازمة كما انكره صاحب الفصول فنحن
نخالفون له في اثبات الملازمة ونوافقون للاكثر وانما نخالفهم في ان مثل هذا الضرر الذي مناشؤه ملاحظة المصالح
الكامنة مما يجب التحرز عنه عند الظن فنحن على طريقة متوسطة بين طريقتي صاحب الفصول والاكثر رابعها
النقض بالامارات التي اعتبرها الشارع في الموضوعات مثل البينة واليد وسوق المسلمين حتى لو كان الظن على خلافها
ولا ريب ان العمل بالامارة مع الظن بخلاف مقتضاها استلزام الظن بالمفسدة الكامنة في مباشرة المشتبهات والمغصوب
وكل غير ذلك واذا قال ذلك لما حملت الامارات على الاخذ عنه لما فيه من المفسدة الكامنة فما هو جواب المستدل هنا
بالنسبة الى الاحكام الكلية خامسها الجواب على وجه الحل وهو ان الاحكام الكلية وان كانت ناشئة عن المصالح
والمفاسد الكامنة فيحصل من الظن بالحكم الظن بالضرر الذي هو المفسدة الكامنة اما في الفعل او الترك الا ان
الامارات القائمة على خلاف الظن من اصل البراءة او الاستصحاب وغيرهما مما لا ريب في ان بعضها مشتمل على
مصلحة جابرة للمفسدة الحاصلة من مخالفة الظن ويكون العمل عليها جابراً لتلك المفسدة وعلى هذا فلا يلزم رفع الضرر
الذي لا جابر وح نقول ان تلك الامارة ان علم كونها مجعولة معتبرة عند الشارع كاصل البراءة على ما قيل فلا
اشكال في ان قيامها حينئذ برفع الظن بالضرر وان ظن اختيارها عند الشارع كالاستصحاب فالاقوى العقل على الحظر
فبانت تلك الامارة المظنونة تتوقف عن الحكم بوجوب دفع ذلك الضرر المظنون الذي قامت الامارة المظنونة الاعتبار
على خلافه هذا وقد اجاب بهذا الجواب من لا يقول بالتصويب ولا باقتضاء الامر الظاهري للاجزاء وانت
خبير باستلزامها لان الالتزام باشتمال الافعال على المصالح والمفاسد الواقعية المستلزمة للحكم الشرعي وكون
الظن بالحكم الشرعي سبباً للظن بالضرر الذي هو المفسدة في مخالفته مع القول بكون الامارات ايضاً متضمنة للمصالح
والمفاسد المستلزمة لوجوب العمل على مقتضاها لا يتم الا على القول بالتصويب والالتزام بان كل من عمل بشيء منهما

فقد ادرك المصلحة الواقعية والتزم الاتيان بالاحكام الواقعية ويعلم لزوم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء مما تقدم
في محله فهذا الجواب مما لا وقع له والاولى في الجواب ان يقال على الوجه الذي تقدم في ذيل الجواب الثاني ان القطع
لا يحكمون بوجوب دفع المضار المستندة الى المصالح والمفاسد الكامنة لعدم علم العقلاء بانها اذا كشف عنها الغطاء
كانت مما يلزم التحرز عنه فلعلها مما يتبرع عند لزوم التحرز عنها بعد انكشافها الكلي يقع هنا شيء وهو ان المصالح
والمفاسد الكامنة اذا لم تكن منشأ للضرر ولم يترتب الضرر بذلك المعنى كما هو المدعى فكيف يصح الاعتماد عليه في
اصول الدين التي منها النبوة الموقوفة على النظر الى المعجزة فليس الداعي الى وجوب الاحكام العقل بوجوب دفع مطلق الضرر
بل احتمال من حيث احتمال كون النبي صادقا في دعواه ويحتمل الاشكال بوجهين احدهما ان الفرق بين اصول الدين
وفروعه واضح خصوصا مثل مسئلة النبوة فان باب العلم بالنسبة قطعا بمعنى انه لا يمكن اثبات النبوة الا بان يعلم
الله تعالى عبده من طريق العقل انه مدعي النبوة يحتمل ان يكون صادقا مبلغا اوامر الله تعالى ونواهيه فيكون العبد مخالفته
لمدعي النبوة مخالفة لله تعالى فيجب الضرر من طريق النقل مستحيل لان الكلام في اول مدعي للنبوة وهذا بخلاف الحال في
الفروع لانفتاح باب العلم فيها ثانيهما ان العمل باصل البراءة سواء كان في الفروع ام في الاصول مشروط بالفحص
عن وجود الدليل والا يعقل الفحص عنه في مسئلة النبوة الا بالنظر الى المعجزة فيجب لذلك فافهم الثاني
من وجوه الايراد على الدليل انه مع تسليم المقدمات لا يفضي الى المطلوب ذلك لان الدليل انما يتم اذا لم يكن مقتضى الاحتياط
في المورد على خلاف طرف الظن اما اذا كان الاحتياط موافقا للطرف المخالف فلا يلزم من مخالفة الظن والاخذ بما
هو طرف الاحتياط ظن بالضرر حتى يجب دفعه فالعمل بالظن بمثل ذلك لا يصلح دافعا للاحتياط والوجه فيه ان مقتضى
هذا الدليل انما هو كون العمل بالظن من باب الاحتياط ودفع الضرر لا من باب كونه نفسه حجة شرعية حتى يكون
دافعا للاحتياط ثم ان ما ذكرنا كله مما يتعلق بالدليل المذكور انما هو اذا لم يؤخذ معه مقدمات دليل الانسداد
فان اخذ معه تلك المقدمات توجه عليه ما يتوجه على دليل الانسداد مما سنذكره ان شاء الله تعالى الثاني
انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وحكى التمسك به عن العلامة في النهاية
وابي الصلاح وفخر المحققين والسيد عميد الدين والمحقق الاردبيلي ولذلك نسبه بعض على ان الاولى
الى العقل باعتبار مطلق الظن ومؤدى هذا الدليل ليس الا الاحتياط بمعنى العمل بالظن من ذلك الباب حذرا

من ترجيح المرجوح

من ترجيح المرجوح على الراجح وحيث وجد المتمسك بهذا الدليل ان الظن قد يكون على وفق الاحتياط كالوهم وجب
شيء فانه ليس مقتضى الاحتياط الا الاتيان به وقد يكون على خلافه كما لو ظن عدم وجوبه فانه لا ريب ان الاحتياط في
خلاف ما ظنه فمقتضاه الاتيان وقد يكون في مقام ليس مورد الاحتياط اصلا كما لو دار الامر بين المحذورين وظن
باحد الطرفين فان هذا المقام مما لا مجال للاحتياط فيه اصلا ثم ان مع ذلك يعمل القائل باعتبار الظن بظنه في
المقامات الثلاثة ويجعله حجة شرعية فلذلك لم يتم هذا الدليل قاعدة الاحتياط وجعله دليلا لحجية الظن و
لم يتفطن الى ان مقتضاه ليس الا العمل على الظن من باب الاحتياط فلا يصير حجة شرعية دافعة للاحتياط الناشي عن
المورد وكيف كان فتوضيح المراد بالدليل ان الترجيح بمعنى الاختيار والراجح والمرجوح مشتقان من الرجحان ويطلق
على معان ثلاثة احدها رجحان الادراك فيكون الطرف المظنون راجحا والموهوم مرجوحا ثانيها ان يراد
برجحان شيء كونه مما يستحق العقاب على تركه ثالثها ان يراد برجحان الشيء كونه ذا مصلحة وليس المراد بالراجح و
المرجوح في الدليل سوى المظنون والموهوم كما هو ظاهر اللفظ ويظهر من الفاضل القمي ان جعل لفظ الدليل من
المعنى الثاني بان يراد بالراجح ما يستحق تاركه العقاب وبالمرجوح ما يستحق فاعله العقاب وتاركه الثواب لا غير قال
والجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجه الاول
شبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني والا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح ويرد عليه اولا ان حمل الراجح والمرجوح
على ذلك المعنى خلاف ظاهر اللفظ لان ظاهره ليس الا ما ذكرناه من المظنون والموهوم وثانيا ان حكمه
بان الموهوم هو الكذب بعينه لا وجه له اذ ليس الكذب الا ما يخالف الواقع لا عند النظام وهو رد من منع ذلك
المذهب وثالثا ان لازمه كون الموهوم هو الكذب ان يكون المظنون هو الصدق وليس كذلك عنده
وعند الاكثر بل الصدق ليس الا اخبار عما يطابق الواقع ورابعا ان الفتوى بالوهم ليس انه كذب لكون العمل
بالوهم كذبا غير معقول ضرورة ان العمل مما ليس له قابلية الاتصاف بالصدق والكذب فالحق ان المراد بالراجح
والمرجوح المظنون والموهوم ويتم وجه ترجيح اختيار الموهوم على المظنون بملاحظة مقدمتين احدهما ان
المقصود من البحث عن الحكم الفرعي وطلبه انما هو الوصول الى الواقع ولا يلزم ان الموافق للغرض ح انما هو
الاخذ بالمظنون لكونه اقرب اليه من الموهوم فيكون الاخذ بالموهوم منافيا للغرض ثانيهما ان العقل

حاكم بالحسن والقبح وغيرها وح يتم ان الاخذ بما ينافي الغرض وهو الموهوم سفه فيجب الاخذ بما يوافقه وهو المظنون و
المقدمة الاولى مما لا يمكن انكاره واما الثانية فانما تتم عند الامامية لانهم يرون ان العقل حاكم دون الاشاعرة لانكارهم
ذلك الا ان يقال ان خلافهم انما هو في امر الحسن والقبح وان مثل كون الاخذ بما ينافي الغرض سفها مما لم يعتد
ادراك العقل له لان السفه عين القبح وفوقه فلا يدخل فيما انكروه من مسئلة ادراك العقل للحسن والقبح وتكون المقدمة
الثانية على هذا من المسلمات التي لا حاجة الى الخصم اثباتها هذا واورد على الدليل المذكور بوجوه الاول ان ترجيح
الموهوم باعتبار على المظنون لو كان ترجيحا لم يقع في الشرع وقد وقع كثيرا لان الشارع قد اعتبر الامارات الخاصة من مثل
اليد والبينة وغيرهما وان كان الظن على خلافها كما هو الغالب وفيه ان ترجيح الموهوم على المظنون ليس الا عبارة عن
ترجيحه باعتبار وصف الموافق الذي كونه موهوما على الماخوذ بالوصف الموافق الذي هو كونه مظنونا وليس الامر كذلك
صحيحة ان الشارع وضع الامارات لمصالح تترتب عليها جابرة لفوات مصلحة الواقع بترك ما هو اقرب اليه فلا يكون ذلك
من ترجيح الموهوم على المظنون لكن لا يخفى ان ذلك يستلزم القول بالتصويب وربما يمكن ان يقال انه لا بأس به في الموضوعات
بعد انضمام الدليل اليه الثاني انا نمنع كلية الكبرى وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح لانه قد يكون المرجوح موافقا
للاحتياط فلا يقبح الاخذ به وفيه ان المقصود اثبات لزوم الاتكال على الراجح الذي هو الظن من حيث هو مظنون وقبح
الاتكال على الوهم من حيث انه وهم والاتكال على الاحتياط ليس اتكالا على الوهم وان صادفه في المورد فلا يلزم من
موافقته الوهم للاحتياط في المورد رجحانه على الظن الثالث ان ترجيح المرجوح على الراجح انما يؤدي الى وجوب
العمل بالظن اذا كان الافتاء واجبا وهو ممنوع غير الخلاف لمنع الاخبار بين منه فلا يتم الدليل بعد تسليم مقدماته الى
المطلوب لتوقفه على اثبات وجوب الفتوى وهو ممنوع فلا يتوقف في صورة عدم العلم بالحكم حتى يلزم ترجيح المرجوح
على الراجح وعدم لزومه في صورة التوقف واضح لان الترجيح لا يتحقق الا بالحكم ومع انتفائه ينتفي الترجيح وفيه
اولا ان مخالفة الاخبار بين انما هو في وجوب الفتوى انما هو بحسب الصغرى لانهم يرون ان الاخبار كلها قطعية
الصدور فيحرم الفتوى بالطرح والاقوم ايضا متفقون في وجوب الفتوى بمقتضى الظن على تقدير عدم قطعية
الاخبار فيكون الفتوى بالظن في صورة انتفاء القطع مما لا خلاف في وجوبه وثانيا ان مخالفة الاخباريين
مما لا يعتنى به فاتفاق المجتهدين كاف في قيام الاجماع على وجوب الفتوى وثالثا ان حكم المورد بالتوقف

ان كان

ان كان بالنسبة الى الحكم الواقعي فهو لا ينافي الافتاء بالحكم الظاهري وان كان بالنسبة الى الحكم الظاهري فهو وان كان
يتصور له معنى بالنسبة الى نفس الافتاء واما العمل الذي لا بد فلا يتصور فيه التوقف بمعنى لا وجوب صلوة الجمعة مثلا
لا يعقل التوقف فيه في مقام العمل لانه اما ان يفعل او يترك وليس شيء منهما من التوقف في شيء ورابعا ان المورد حيث
حكم بالتوقف فلا بد وان يحمل القول بوجوب الاحتياط وهو كذلك على ما فوقه لان الفتوى بالاحتياط من قبيل الفتوى
لا التوقف مضافا الى انه لا دليل على وجوب الاحتياط مع ان الاحتياط مما لا يعرف له في كل مورد الا ترى انه اذا دار الامر
بين المحذورين لم يعقل هناك للاحتياط معنى هذا كله ما جرى بينهم عند التكلم على هذا الدليل وتحقيق المقام
ان المستدل بهذا الدليل اما ان يكون قد اعتبر فيه مقدمات دليل الانسداد ورجع الى ذلك الدليل والبقية على الاشكال
الامر حينئذ ان المستدل بهذا الدليل قد ضمن بذلك الدليل ايضا فيتم الفرق بينهما وقد مر سابقا ما يدفعه وهو
ان الفرق بينهما انما هو بالاعتبار فالتمسك بدليل الانسداد انما هو من باب تنقيح التكليف بالانطباق والتمسك
بهذا الدليل من حيث كون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا بل منهما وذلك فرق واضح ثم يرد على هذا الدليل ما فوقه على
ذلك الدليل فيما سبق ان شاء الله تعالى واما ان لا يكون قد اعتبر فيه تلك المقدمات حتى انه لو كان باب العلم الى
اغلب الاحكام مفتوحا وانتفى انتفاء العلم في مورد خاص جرى هذا الدليل عند المستدل به ثم نقول ان التمسك
بهذا الدليل لهذا المطلوب مما لا وجه له لانه اما ان يكون المجتهد علم اجمالي بتحقق التكليف في ذلك المورد من
دون علم بالتفصيل واما لا يكون هناك علم اجمالي به كما انه لا علم تفصيلي فعلى الاول يلزم العمل باصل الاشتغال
وعلى الثاني يلزم العمل باصل البراءة ولا وجه للعمل بالظن في شيء من الصورتين اذا خالف الاصل الذي يلزم العمل
في المورد ما حكي عن صاحب الرياض قدس سره العزيز وهو مؤلف من مقدمات الاولى انا نعلم علما
اجماليا قطعيا بان فيما عدا الاحكام المعلومة تفصيلا والمظنونة من طريق الظنون الخاصة واجبات يلزم الاتيان
بها ومحرمات يلزم الاجتناب عنها الثانية ان مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط في جميع اطراف العلم الاجمالي
بالاتيان في الواجبات والترك في المحرمات كما في صورة اشتباه القبلة في الجهات الاربع فيجب الاتيان بالصلوة
الى اربع جوانب وامثال ذلك غير محصورة الثالثة انه اذا تعذر الاحتياط الكلي فالاولى هو الاحتياط
الجزئي في مثال ذلك انه اذا تعذر التوجه بالصلوة الى جميع الجهات التي وقع الاشتباه كما لو تعذر التوجه الى جهة خاصة

لمانع من خوف متعلق نحوه لزوم الرجوع الى هرج ما بعد عن المانع من المحذورات الاخر والفقه قد يكون عقليا فيتبع وقد يكون
من جهة ترخيص الشارع في ترك بعض المحتملات فان كان معينا لزم اتباع الترخيص جزما معينا وان كان مرددا بان كان
البعض المرخص فيه كليا مخير المكلف في ارتكاب ما شاء وترك ما شاء من المحتملات والذي نقول بما نحن فيه من ترخيص الشارع
هو ترك عدة نفي العسر والحرج فيجوز ترك ما يلزم منه العسر والاب ان ارتكاب جميع المشتبهات الغير المعلومة من المظنونات
والمشكوكات والموهومات موجب للعسر فلا بد من التوزيع في العمل على بعض الاقسام دون بعض والاب ان ترك
المظنونات والعمل على المشكوكات والموهومات لا وجه له فيتعين العكس وهو العمل على المظنونات عملا بمقتضى
العلم الاجمالي بقدر الامكان وترك المشكوكات والموهومات دفعا للعسر هذا ويرد عليه اولا ان هذا ليس هو دليل
الانسداد المعروف الا انه قرره على وجه الاختصار بترك بعض المقدمات التي اعتبرها صاحب الحاشية وغيره ثانيا
انه لا يخلو اما ان يكون مذهبه في الخروج عن عهدة العلم الاجمالي هو العمل بما يحتمل الالزام المخالفة القطعية كما
يراه الفاضل القمي في السهم المحصورة من قوله بعض الاطراف الذي يحتمل انه هو المنوي عنه المشتبه بغيره وجواز ارتكاب
ما عداه واما ان يكون مذهبه في الخروج عن عهدة العلم الاجمالي هو تحصيل الموافقة القطعية فعلى الاول لا يلزم العمل
بجميع المظنونات اذ يكفي في ارتفاع العلم الاجمالي العمل بالظنون القوية فلا يبقى دليل على وجوب العمل بغيرها من سائر
الظنون وعلى الثاني يلزم بجميع اقسام المشتبهات الا ما علم انه غير مطلوب للشارع قطعا فيلزم العمل بكل مشكوك
لم يعلم انه مخرج عنه الشارع والغير مختلف باختلاف الاشخاص فربما كان بعض الظنون معينة من جهة العمل ببعض المشكوك
بل الموهوم ايضا والحاصل ان كل ما لم يؤد التامل فيه الى القطع بعدم كونه مطلوبا للشارع يجب العمل به تحصيلا
للموافقة القطعية الدليل المعروف بدليل الانسداد وهو مؤلف من مقدمات الاولى انسداد باب العلم
والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية الثانية بقاء التكليف وربما جعل المقدمة الاولى بقاء التكليف كما
صدر من بعض الاعاظم والوجه له انه لا يخلو اما ان يريد ببقاء التكليف المصدر في الدليل انا مكلفون بالاحكام الواقعية
بمعنى ان الله تعالى ارسل رسوله والقى اليه احكاما ثابتة يعبر عنها بالاحكام الواقعية وانها بحيث لو علمنا بها لتنجز
التكليف بها في حقنا فلا يكون مع عدمه تحقق الاثباتات فيؤول حاصل المقدمة الاولى الى ان في الشرع احكاما
واقعية ثابتة لو علمنا بها لتنجز التكليف بها في حقنا واما ان يريد به انا مكلفون بالاحكام الواقعية بالفعل

وانها

وانها منجزة في حقنا واما ان يريد به انا مع انسداد باب العلم مكلفون في الجملة بمعنى انا لسنا كالبهائم حتى نهمل
ولا نكون مخاطبين بخطاب اصلا من امر او نهي او ترخيص بل قد توجه الينا الخطاب في الجملة ولسنا مهملين رأسا
واما ان يريد به انا مع انسداد باب العلم مخاطبون بما هو من قبيل التكليف وليس الخطاب الموجه الينا الرجوع الى
البراءة والعمل باصالة الطهارة فهذه احتمالات اربعة لا يتم كلامه وجه على شيء منها اما الاول فلكونه من الواضحات الايمان
ومن جملة احكام الشرع في حد ذاته سواء انسداد باب العلم ام لا وليس حاله الا مثل حال وجدانه فقه وبقية بلياته
ليس مقدمة لاتمام دليل الانسداد الا من قبيل مقدمة الوجدانية والنبوة من المقدمات البعيدة التي ليس الغرض بها
الا من قبيل تطويل المقال والاتيان بما هو غير لازم بل بعيد الغرض له لفوائد واما الثاني فلان الالتزام به موهن
لدليل الانسداد ومنافي لنفس الانسداد باب العلم ضرورة ان الالتزام بتحقق التكليف بالواقع مخرج الامكان من فرض
انتفاء العلم بالتكليف به والالتزام التكليف بالمحال المحظور عند اهل العدل واما الثالث والرابع فلان مرجعهما
بعد ثبوت الانسداد فلا بد من جعل الانسداد هو المقدمة الاولى وتاخيرها عن اثباته والتحقيق في تقرير الدليل
المذكور انه مركب من مقدمات الاولى ان باب العلم الى الاحكام منسد الثانية انا مكلفون بعد الانسداد
في الجملة بمعنى انا لسنا مهملين كالبهائم ولا مرخصين في كل ما لا نعلمه علما وجدانيا او شرعيا في الرجوع الى
اصل البراءة الثالثة ان ليس وظيفتنا بعد انسداد باب العلم وكوننا مكلفين بالمعنى المقرر في المقدمة الثانية
هو الرجوع الى وظيفة الجاهلين من الاحتياط في كل ما لا نعلمه او تقليد العالم او الرجوع الى الاصل بحسب المورد
الذي يترتب منها كاصل البراءة في مورده والاشتغال كذلك والاستصحاب كذلك والتخيير كذلك الرابعة ان العمل
بالظن بعد المقدمات الثلاث هو المتعين دون غيره هذه هي المقدمات التي يتألف منها الدليل المذكور والذي
انه لا بد للمستدل بهذا الدليل من اثبات المقدمات الثلاث الاخيرة واما الاولى فربما امكن ان يقال انه في غنى من
لزوم اثباتها فيكفي مجرد اصالة عدم التكليف بالعلم نظرا الى انه يتوقف على جعل الشارع الموصل الى الاحكام
امارات عليه ومع الشك فيه يجري اصالة العدم وعلى هذا فتحقق الانسداد عدم ثبوت جعل الشارع امارات
عليه فيكون مدعى الانسداد في معنى المنكر الذي لا يكلف بالاثبات ويكفيه النفي ولكن التحقيق ان دور الاثبات
وكفاية النفي يبتنيان على القول بان مقتضى الاصل هل هو جواز العمل بالظن او حرمته فيلزم الاثبات على الثاني

دون الاول وجب انا قد قررنا في مقام تاسيس الاصل ان مقتضاه حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل فلابد لنا من التعرض
للاثبات فنقول اما القدرة الاولى وهي العمدة في المقدمات بحيث اكتفى بعضهم في اثبات المطلوب بها فقط فالمقصود
منها اما انسداد باب العلم الوجداني كما يتراءى من كلام صاحب المعالم او اثبات انسداد باب العلم الشرعي ايضا اما
الاول فيدل عليه الوجدان واجماع العلماء فانا لا نجد احدا ممن يعتني بشانه ادعى انفتاح باب العلم الى
الاحكام الشرعية عدا السيد ره ولعل مبناه ايضا ليس هو العلم الوجداني فيحتمل ان يكون مراده العلم الشرعي
واما ما تراه من دعوى الاخباريين قطعية الاخبار فانما هو بحسب السند ونحوه منهم لا يدعون قطعية دلالتها
ايضا فمن عندهم ظنية قطعا ومع ظنيتها كيف يمكن تحقق قطعية الحكم نعم قد ادعى بعض اهل المكاشفة ان الاحكام
كلها قطعية علمية وانما بعض اراء اهل الاراء وسيقفك في ذلك الفاضل الجليل الماخليل القزويني الا ان قال ان
الاحكام الواصلة قطعية متعددة بعدد الاراء بعض الاحكام التي ادعى قطعيتها بالواصلة تمسك لدعواه بقاعدة اللطف
من حيث ان اللطف الداعي الى نصب الامام هو الداعي الى تصرفه ووجوده عند المخطئ عن خطائه فحيث لم يتحقق
منه الردع علم ان كلا من تلك الاقوال حق وقع الحكم به من قبل الشارع وربما يلتبس هذا القول الى الشيخ ره من جهة
تمسكه في الاجماع بقاعدة اللطف ولذلك كان التخيير في كلامه عبارة عن التخيير الواقعي كما عرفت تفصيل المقال
في محله ولكن الدعوى المذكورة مما لا يصغى اليه لان ما ذهب من انسداد باب العلم الى الاحكام الواقعية انما هو انسداده بالنسبة
الى الاحكام الخاصة التي نزل بها الروح الامين على قلب سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وكلام المدعي لا يفيد
انفتاح باب العلم بالنسبة اليها وانما يعطي انفتاحه الى الاحكام المستنبطة بالاجتهاد ولا يقتضي ذلك الا ارتكب
النزاع مع القوم لطائفة ان ما ذكره من تعدد الاحكام بحسب تعدد الاراء وتصويب المجتهد لا يقول به احد من
العامة والخاصة وذلك لان التصويب الذي يجوزه العامة ليس في القضاء التي قام عليها دليل قطعي او القضية
التي قام فيها دليل القطعي مما قد اطبق العامة والخاصة على القول بالتخطئة فيها والا لزم استعمال الخطاب الصادر في المورد
الذي اختلف فيه في فهم الخطاب الاراء في اكثر من معنى وذلك مما يقبح المحقق منهم ايضا فلذلك لم يقولوا بالتصويب
في الحكم الذي وجد عليه دليل دائما قالوا به في مثل الحكم الذي هو مورد القياس مما ليس هناك دليل ولا خلاف
مع الخاصة انما هو في الصغرى مع معنى الحكم حيث قالوا ان جميع الاحكام مما لم يحكم به الشارع بل حكم بعضها واحاله

بعضها

المدعى هو ايضا على الاختلاف المقول في مشهد الكاظمين في رسالته التي عملها في الرد على اهل الاخبار

بعضها الى راي المجتهد وان ما قام عليه دليل القطعي من قبيل الاول والتصويب فيه وما لم يقم عليه دليل القطعي من قبيل الثاني
فهو الذي يجري فيه القول بالتصويب فالمدعى لتعدد الاحكام بتعدد الاراء قائل بالتصويب الذي لا يقول به
العامة ايضا من وجهين احدهما انه التزم بالتصويب حتى في الاحكام التي قام عليها دليل القطعي وثانيهما
انه لا يقول بخلو الوقائع عن الحكم فيلتزم بوجود الاحكام الواقعية فيها ومع ذلك يلتزم بالتصويب في ذلك مما
لا يقول به العامة ايضا فضلا عن غيرهم والحاصل ان دعوى قيام العلم الوجداني مما لا مجال له في المقام لان
انتفائه مما لا يلتفت اليه بالبديهة واما الثاني وهو انسداد باب العلم الشرعي فهو موكول الى ما يقتضيه
نظر المجتهد وربما كان من مذهبه حصر الحجة في العلم الاعلى وهو مع ذلك يدعي انه وان باتمام الفقه كما يظهر
كلام صاحب المنتقى حيث افاد في اوله ان من نظر بعين البصيرة وجد ان الصحيح بالمعنى المذكور كثير وان الاحكام
وربما كان من مذهبه حجية الخبر الموثوق بصدوره او المظنون صدوره وهو مع ذلك يرى ان هذا القدر من
الخبر لا يفي باغلب الاحكام فباب العلم اليها عنده منسد غالبا وربما كان من مذهبه قيام الدليل الخاص على
غير الخبر ايضا من الامارات الخاصة وهو مع ذلك يقول بانسداد باب العلم وذلك كما وقع من صاحب الرياض قدس
سره العزيز حيث ذكر في رسالته المعمولة في حجية الشهرة ما حاصله انه قد قام الدليل عندنا على حجية الخبر
الضعيف المنجبر بالشهرة ولا ريب ان الخبر الضعيف ليس بحجة وان ضم اليه ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة لا يصير الحجة المنضم
اليه طويلا بل الشهرة بنفسها حجة لا وما حجية الخبر الضعيف بنفسه او افادة انضمام ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة الحجة المنضم
اليه وكلاهما باطل فثبت ان الشهرة بنفسها حجة فقد افاد دليل حجية الشهرة على وجه الخصوص مع قطع النظر
عن انسداد باب العلم وهو مع ذلك يقول باعتبار مطلق الظن لانسداد باب العلم وليس الا لعدم وفاء الامارات
الخاصة التي منها الاخبار والشهرة عنده بالاحكام الفرعية والحاصل انه ان ثبت انسداد باب العلم الشرعي ايضا ثبت
المقدمة الاولى والا فلا وثبوته موكول الى نظر المستنبط ولكن الظاهر عندنا بعد اعتبار الخبر الموثوق بصدوره انه في
باتمام الاحكام غالبا بضميمة غيره مما اعتبر من الادلة فليس باب العلم منسدا فنحن نتكلم على هذا الدليل وسائر مقدماته
على سبيل الفرض والتقدير بمعنى انا نفرض باب العلم منسدا ثم نتكلم على سائر المقدمات واما المقدمة الثانية
وهي عدم كون ما بين ظ والمرخص في كل ما لا نعلم في الرجوع الى اصل البراءة ويجمعها عدم جواز اهمال الوقائع

المتشبثة على كثرتها وترك التعرض لامثالها بتخيل الاتحاد فيدل عليها وجوه الاول الاجماع القطعي على انه
المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل على حجية اخبار الاحاد بالخصوص ليس هي البراءة واجراء اصالة
العدم في كل حكم بل لا بد من التعرض لامثال الاحكام المجهولة بوجه ما وهذا الحكم وان لم يصرح به احد من قدمائنا بل
المتاخرين بل منع منه صاحب المناهج صريحا وجوز البناء على البراءة على تقدير انسداد باب العلم الا انه معلوم للتتبع في
طريقة الاصحاب بل على اهل الاسلام اقرب مسئلة غير معذور يعلم اتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في تطاولها اترى
ان على اثبات الحائط بالاخبار التي بايدينا لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبارها كانوا يبنون عليها ويستخرجون منها
الى اصالة العدم حاشاهم ثم حاشاهم ومما يؤيد ما ذكرنا انهم ذكروا انه اذا خلى العصر من المجتهد الحي فالمرجع
الى الاموات والى الاحتياط مع امكانه ثم الى المشهور ثم اعلم الاموات فعلم منه انهم لم يجيزوا البناء على البراءة مع
العلم بالتكليف ولو اجمالا وكذلك فيما لو كان المجتهد الحي فاسقا فانهم من حكم بالاخذ بما ظن انه اقرب الى الواقع من
حكمي الحي الفاسق والميت العادل وان كان الاولى ان يبنى بالاحتياط ثم الاخذ بالمشهور ثم بفتوى اعلم الاموات ثم
بما امكن فلم يحكموا بالبراءة ايضا وكذلك قد ذكروا في كتاب الصوم ان المحبوس طول سنته بحيث لا يمكن من العلم
بشهر رمضان يجزي شهر افيصوم فيه ويجزي عليه احكام شهر رمضان وليس ذلك الا لكون العلم بالتكليف ولو اجمالا
ليس مما يجري في مورد البراءة مع انهم كثيرا ما يذكرون ان الظن يقوم مقام العلم في المشروعات عند تعذر العلم بل
ادعى عليه الاجماع وكل انهم هذا وان كان بالنسبة الى الموضوعات الشرعية الا انه لا فرق بينها وبين الاحكام من جهة ان
الظن فيها ايضا يؤل الى الظن بالاحكام وحكي عن السيد في بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم بل
عن المختلف دعوى قضاء القواعد الاجماع على ذلك لكن هذا من قبيل الموضوعات الشرعية فيكون الاستشهاد باعتبار
الظن هنا بسبب ما يؤل اليه من كون الظن فيه طريقا الى الحكم الثاني ان الرجوع في جميع تلك الوقائع الى غير الحكم
العمل باصل البراءة يستلزم الخروج من الدين ولعل المراد به ان من عمل باصل البراءة ح يحكم بكفره بل المراد انه يستلزم
مخالفة القطعية الكثيرة وان المقصود على التدين بالمعلومات التاركة للاحكام المجهولة جاعلا لها كالمعدومة
بكاد يعد خارجا عن الدين لهذه المعلومات التي لا تحصى وكثرة المجهولات التي اعرض عنها وهذا امر يقطع بطلانه
كل احد بل الالتفات الى كثرة المجهولات كما يقطع بطلان الرجوع الى غير الحكم وعدم الاقرار بحكم لو وضع البراءة

بالبراءة

بالبراءة من ارباب العلم والظن الخاص في جميع الاحكام واظهر هذا المقدار من الاحكام المعلومة فيكشف بطلان الرجوع الى
البراءة عن وجوب التعرض لامثال تلك المجهولات ولو على وجه غير العلم او الظن الخاص من الظن مطلقا او الشان في كون الحكم
هو الحكم الواقعي او احتمال كونه هو الحكم الواقعي ولو ضعيفا غاية الضعف فالامثال بالمجهولات لا بد وعلى ما امكن الا يكون
تعذر العلم او الظن الخاص منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات كما توهمه بعض من تصدى للاثبات على كل واحد واحد
من مقدمات دليل الانسداد ثم هذا ان استقيم في حكم واحد او احكام قليلة لم يوجد عليها دليل على ولو ظني معتبر كما هو
المتعارف بين المجتهدين بعد تحصيل الادلة والامارات في اغلب الاحكام اما اذا صار معظم الفقه او كله مجهولا فلا يجوز ان يسلك
هذا المسلك والحاصل ان طرح اكثر الاحكام الفرعية نفسه مجاله يعود عن بطلانه كطرح جميع الاحكام لو فرضت مجهولة
وقد وقع ذلك منهم ايضا او تلويحا في كلام جماعة من القدماء والمتاخرين منهم الشيخ في محكي العدة فانه بعد دعوى الاجماع
على حجية اخبار الاحاد قال اما اصل البراءة فلا يجوز احد ان يدعي على الاباحة بهذه الاخبار كان الاصل قد انتقلت
اليها كان معولا على ما يعلم من الضرورة خلافه ثم قال ومن قال اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل
لزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم بها لشيء ورد الشرع به وهذا احد مذاهب اهل العلم عنه ومن رضا به
لا يجيز ذلك لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى قال شيخنا المحقق ولم يجده في الرسالة بعد نقل
هذا الكلام بالفظه ولعمري انه يكون مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع الى البراءة عند تعذر
نقد العلم والظن الخاص في اكثر الاحكام انتهى وتامل في دلالة كلام الشيخ على عدم جواز الرجوع الى اصل البراءة
عند انسداد باب العلم الوجداني والشرعي سيدنا الاستاذ سلمه الله نظرا الى ان حكمه بان من ترك العمل باخبار الاحاد
الغير المحفوفة بالقرائن القطعية الى الرجوع الى اصل البراءة لا يجيز لكونه معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع
خلافه كما يمكن ان يكون من جهة ان التعويل على اصل البراءة مما علم خلافه ضرورة حتى في صورة انسداد باب العلم كذلك
يمكن ان يكون من جهة انه بنى ان حجية اخبار الاحاد الغير المحفوفة بقرائن القطع قد تخصصت عنده بحيث بلغت
مبلغ الضرورة فيكون من ترك العمل باخبار الاحاد الى العمل باصل البراءة قد عول على ما علم ضرورة من الشرع
خلافه عند الشيخ وهو وجوب العمل باخبار الاحاد لا ترك العمل باصل البراءة ح يبقى كلامه قوة
في الفصل في ذيل باب احكام السهو في الصلوة بعد ذكر ما دل على سهو النبي في صلوته وهو ما ذكره بقوله وكان

شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رحمه الله يقول اول مرتبة في الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله وجاز ان ترفع الاخبار
الواردة في هذا المعنى لجاز ان ترفع جميع الاخبار وفي ردها ابطال الدين والشريعة انتهى بالهنا نقله من كلام ره
وحيث كان كلام الشيخ محتملا لهذا المعنى ايضا لم يكن دالا على كون العمل بالبراءة عند انسداد باب العلم مخطئا في الشرع
ومنهم السيد ره حيث اورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد وقال فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الآحاد
فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله دعوى انفتاح باب العلم في اغلب الاحكام ولا يبقى الا اقل قليل
يبقى به على الخبير فهو السؤال وكذا الجواب دالان على عدم جواز التعويل على اصل البراءة اما الاول فلان العمل باصل
البراءة لو كان جائزا في اغلب الاحكام ولم يكن اتمام الفقه وتحصيل الاحكام المحققة مطلوبا لما كان يكفي الاصل كان هو
المرجع عند سد باب العلم باخبار الآحاد ولم يكن وقع للسؤال بانكم اذا سددتم طريق العمل بها فعلى اي شيء تعولون واما
الثاني فلان اللازم في الجواب على تقدير كون اصل البراءة هو المعول مع الانسداد هو نفي الملازمة بين عدم المعول
وجواز العمل باخبار الآحاد وجعل سد باب العلم جواز العمل بالاصل لا دعوى الانفتاح الموجبة الى دعوى عدم الحاجة
الى اخبار الآحاد فالجواب بدعوى انفتاح باب العلم دون نفي الملازمة بين عدم المعول وجواز العمل باخبار الآحاد
دليل الى تسليم العمل بالخبر المفيد للظن على تقدير انسداد باب العلم والحاصل ان ظاهر السؤال والجواب التسالم والتصالح
على ان لزوم الحاجة الى اخبار الآحاد لعدم المعول في الفقه لزم العمل عليها وان لم يقم عليه دليل بالخصوص فان نفس
الحاجة اليها هي اعظم دليل بناء على عدم جواز طرح الاحكام ومن هنا ذكر السيد صدر الدين ره في شرح الوافية
ان السيد ره قد اصطلح بهذا الكلام مع المتاخرين والوجه فيما ذكره ظاهر لانه يمنع من العمل باخبار الآحاد عند
انفتاح باب العلم دون عدم انفتاحه وهم يقولون بحجية اخبار الآحاد مع عدم انفتاح باب العلم هذا ولا يخفى عليك
ان كلام السيد ره احسن من كلام الشيخ ره في الدلالة على المطلوب ومنهم العلامة فيما حكي عنه من نهج المسترشدين
في مسئلة اثبات عصمة الامام ع حيث ذكر انه لا يجوز ان يكون حافظا للاحكام واستدل بان الكتاب والسنة لا يدلان على
التفاصيل الى ان قال والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام ومنهم الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر الا
انه قال ان الرجوع الى البراءة الاصلية يرفع اكثر الاحكام والظاهر ان مراد العلامة من جميع الاحكام ما عدا المستفيض
من الادلة العلمية لان كثيرا من الاحكام ضرورية لا ترفع بالاصل والاثبات فيما حتى يحتاج الى الامام ع ومنهم المحقق

الخوانساري

الخوانساري فيما حكي عنه السيد صدر الدين في شرح الوافية من ان رجوع الاكثر في تعديل الراوي بعد استدلاله
بعدم مهمورية النبا لان اعتبار التعديل يوجب خلو اكثر الاحكام عن الدليل فلو كان الرجوع في اكثر الاحكام
الى اصل البراءة لم يكن في خلوها عن الدليل محذور ومنهم صاحب الوافية حيث تعذر عنه عند الاستدلال على
حجية اخبار الآحاد بانا نقطع مع طرح اخبار الآحاد في مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والمتاجر والمناكح
وغيرها بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور وهذه عبارة اخرى عن الخروج عن الدين بالمعنى
الذي عرفت ومنهم صاحب الحدائق ره حيث ذكر في مسئلة ثبوت الربا في الحنطة بالتمر خلاف الحلي في ذلك
وقوله بكونهما جنسين وان الاخبار الواردة في اتحادهما آحاد لا يوجب علما ولا عملا وقال في رده ان الواجب
عليه مع رد هذه الاخبار ونحوها من اخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين الى دين آخر انتهى وتامل
في دلالته على المنع من الرجوع الى اصل البراءة على تقدير انسداد باب العلم سيدنا الاستاد سلمه الله تعالى نظر الى
صاحب الحدائق ره من يقطع بحجية اخبار الآحاد بل الاخرى غيرها سبيلا الى الوصول الى الاحكام الشرعية فلذلك
يطعن على الحلي بما عرفت في كلامه فلا يدخل الرد بما نحن فيه ان العمل باصل البراءة في اغلب الموارد كما هو
مفروض المقام يستلزم اختلال النظام وضياع الاموال والحقوق وتعطل الدعاوي وتلف النفوس الاترى
ان كل من رأى كل اجتهد فيما وجوبها فبنى على البراءة او في جواز نكاح صنف من النساء فبنى عليها
وقع الاختلال من حيث اباحة الفروج وكذا كل من شك في جواز التصرف في شيء من اصناف الاموال او
وجوب اداء شيء من اقسام الحقوق او في جواز اتلاف شيء من اصناف النفوس فبنى على البراءة لزم من عدمه عليها
في اغلب الموارد كما هو المفروض اختلال النظام من حجية كون البراءة عند انسداد باب العلم على ذلك التقدير
ولحقه كل من استند في حقه باب العلم بل نقول لا من الموارد ما لا يجري فيه اصل البراءة اصلا كما في صورة
التداعي فكيف يصح ان يكون هو المعول وبما ذكرنا ظهر سقوط ما حكي عن بعض المحققين من الرجوع الى اصل الحل
فيما فيه مندوحة كفعل الجمعة الدائر امره بين الوجوب والندب والى التخيير فيما لا مندوحة فيه كالجهر بالبسملة الدائر
امره بين الوجوب والحرمة وسيجيء تفصيل الكلام في ذلك ووجه سقوطه انه يقتضي النظر على العبادات فذكر انا
على الاصل او التخيير واما غيرها مما يلزم فيه اختلال النظام او لا يجري اصل البراءة فلا مشي فيما ذكره فان قلت

فلا يرجع الى الصلح فيما لا يجري الاصل البراءة من غير العبارات كما يعطيه كلام صاحب الفصول وقلت لا مجال لدعوى الاشكال
في جميع الموارد الاخرى الى مسئلة الجبوة لو شك في كونها بعوض او بغير عوض وكما لو ورث الامر صغيرين كيف
يتصور هناك الصلح وكذلك مخرجات المرتهن على الخلاف في كونه من الاصل او من الثلث اذا كان المال اكثر من الثلث
فكان الاخذ والوارث صغيرين كيف يصح الصلح واشال ذلك كثيرة انه لا دليل على العمل باصل البراءة لان
العلم الاجمالي بالتكليف في اكثر الموارد يمنع من العمل باصل البراءة ويشهد بذلك ما افاده من بناء العلماء على
الاقتحام بالتكليف في صورة تحقق العلم الاجمالي في مسئلتي خلو العصر عن المجتهد وكون المجتهد الحي فاسقا وكذا في
مسئلة المحبوس الذي لا يمر شهر رمضان من بين الشهور ويشهد بذلك ايضا بناء العقلاء فيما لو ارسل اليهم السلطان
كتابا فيه اوامر ونواهي فاتفق انه اصابه الماء في بعض الطريق فانمحى فلم يتيسر الوصول الا الى بعض ما فيه على وجه الظن فانه
لا ريب في انهم يعملون بالظن في ذلك البعض ولا يقولون على اصل البراءة وكذلك في سقوط العمل باصل البراءة في هذا
المقام ان الفاصل الفتوى من ابن ادريس في سلوك طريق البراءة لم يبن هنا عليها ولم يحتمل التمسك بها وبابتنائها ظهر
عدم المنافاة بين فهم البراءة هنا وتمسكهم بها في بعض صور العلم الاجمالي فيما لو دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة
من الاحكام او بين الحرمة وغير الوجوب منها سواء كان في الشبهات المرادية او الشبهات المصداقية كما لو شك في وجوب
غسل الجمعة واستحبابه او شك في ان الاناء المتنجس هو هذا او ذاك ووجه اندفاع المنافاة ان تمسكهم بعموم على البراءة
في مثل ذلك انما يعول عليها في غير الغالب من الموارد الخالية عن الدليل لا في غالب الموارد كما هو مفروض المقام
فان قلت ان ما اوردته على العمل باصل البراءة من مخالفة العلم الاجمالي وارد على العمل بالظن بعينه وذلك لان من استنباط
الاحكام الفرعية من الطهارة الى الديات اذا بلغ نهايتها حصل له العلم الاجمالي بان هذه الظنون الكثيرة يخالف جملة
منها الواقع قطعا وهو مع ذلك يعمل بالظن ولئن تنزلنا عن حصول العلم بمخالفة جملة منها للواقع فلا اقل من الظن
بمخالفة جملة منها للواقع وقد ثبت حجية الظن بدليل الانسداد وبصير الظن بمخالفة جملة من الظنون للواقع يجوز خلوه
من حجية الظن بعدم حجيته وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل فالجواب اما عن الاول فهو من وجهين احدهما ان
العمل بالظن على طريقة القائلين باعتبار مطلق الظن ليس الا على الشخصي الفعلي منه فالمستنبط حيث يكون قد حصل
له الظن بالفعل بكل واحد من تلك الفتاوى حيث يمتنع العلم بمخالفة بعضها للواقع لان الظن عبارة عن رجحان

احد

احد الطرفين ومع تحققه في جميع الفتاوى بالفعل يمتنع العلم بخلاف شيء منها ضرورة ان الموجبة الكلية يناقضها السالبة
الجزئية نعم يمكن تصوير تحقق العلم الاجمالي بمخالفة بعض ما افتى به الواقع بناء على طريقة القائلين باعتبار الظنون
الخاصة لعدم لزوم اعتبار الظن الفعلي بالحكم عندهم هذا لكن لقائل ان يقول ان العلم الاجمالي بمخالفة جملة من
الظنون للواقع لا ينافي الظن بالاحكام على القول باعتبار مطلق الظن ايضا لان المجتهد بعد انتهائه الى آخر ابواب
الفقه ليس ذاكرا لكل من المسائل التي استنبطها بل من الظاهر انه يبقى اكثر المسائل ويذهل عن نصف اكثر الظنون
التي كانت عنده الا استنباط الروح يمكن العلم الاجمالي بمخالفة جملة منها للواقع لكونها ليست ظنونا فعلية في الحالة التي
هو عليها كما ان العلم الاجمالي لا ينافي الظن النوعي الا ترى ان من كان له اقارب واحباب في بلد يعلم اجمالا بموت
كثير من اهل ذلك البلد يكتب اليهم الصحائف اعتمادا على ظنه النوعي ببقاء اقاربه واحبائه لان من عادة الانسان
ان لا يحقق الموت والزوال لشخص من يختص به فقد اجتمع العلم الاجمالي مع الظن النوعي فكذلك يمكن اجتماعه
مع الظن على الوجه الذي عرفت وان لم يمكن اجتماعه مع الظن الفعلي في حال فعليته ثانيهما ان ما علم اجمالا بمخالفته
للواقع من الظنون فيما لا يعلم مخالفته من قبيل القليل في الكثير فلا يلزم التجنب وهذا بخلاف اصل البراءة فان
اشتباه المخالف للواقع من موارده اكثر من موافقته لعلمنا غالبا بالتكليف فالفرق بين العمل بالظن والعمل باصل
البراءة واضح واما عن الثاني فهو من وجوه احدها ان الظنون الفعلية بالاحكام يستحيل معها الظن بمخالفة
بعضها للواقع نظير ما ذكر في العلم وقد عرفت دفعه ثانيها ان اشتباه الظن المخالف للواقع في الظن الموافق
له من قبيل اشتباه القليل في الكثير بخلاف اصل البراءة نظير ما ذكر في العلم ثالثها ان الامر دائر بين العمل
باصل البراءة المستلزم للمخالفة القطعية كثيرا والعمل بالظن المستلزم للمخالفة الظنية في جملة من الموارد والاول
ترجيح لا بد من تقديم التحرز عن المخالفة القطعية على المخالفة الظنية عند دوران الامر بينهما كما يشهد بذلك ان اكثر
العاقل يشرب ماء احد الاناءين الذي يعلم احدهما ما يقطع بموت السم فيه والاخر ما يظن فيه ذلك شرب من الذي يظن
فيه ذلك دون ما يقطع فان قلت ربما يتفق في العمل بالظن صورة يرد عليها جميع ما اوردته على العمل باصل البراءة
من الايرادات الاربعة وهي ما لو اداه ظن المجتهد في جميع الاحكام التي اشتبه فيها باب العلم الى مقتضى اصل البراءة
ومؤداه فما هو جوابك في تجويز مثل هذا العمل بالظن وهو جوابنا في تجويز العمل على اصل البراءة قلت قد

يمنع حصول الظن بمقتضى البراءة في جميع الموارد بعد العلم الاجمالي بثبوت التكليف في كثير من الموارد لما عرفت من ان
الظن عبارة عن رجحان احد الطرفين وكذا العلم بزيادة الحجر فيستحيل تحقق الظن على خلاف ما تحقق العلم به وثانيا
ان مثل هذا الظن لا يمكن من جهة قيام الامارات الكثيرة المعتبرة المخالف مقتضاها لمقتضى اصل البراءة فلا يتصور قيام الظن
على خلاف الامارات دائما وثالثا ان العقل بمقتضى دليل الانسداد يحكم بكون الظن معتبرا من جهة قربه الى الواقع بحيث
تعلق بما هو مخالف الواقع من ارتفاع التكليف لم يكن مقتضى دليل الانسداد حجية مثل هذا الظن لاداته الى خلاف
الواقع فتحصل من جميع ما ذكرنا ان التعويل على اصل البراءة عند انسداد باب العلم مما لا وجه له لما ذكرناه من الوجوه الاربعة
المانعة من التعويل عليه وزاد بعض من تقدمنا وجها خامسا وهو ان المستند في اعتبار اصل البراءة انما هو شمول ادلة
التكليف الا بعد البيان والشك في انه مع العلم التفصيلي بالتكليف يتحقق البيان فلا يبقى مجال للتمسك بالاصل
وانه مع الشك في التكليف ابتداء لا يصدق مسمى البيان فيجري هنا اصل البراءة واما مع العلم الاجمالي بالتكليف
كما فيما نحن فيه فيحصل الشك في صدق البيان فلا يجري هنا حكم دليل البراءة ولا يبقى مجال للتمسك بالاصل لاحتمال
ان ما شك في كونه بيانا بيان في الواقع فيكون قاطعا للعمل بالبراءة فلا يبقى التعويل على الاصل فيما نحن فيه بعد العلم
بجريان دليله فيتعين العمل بالظن وبه يندفع ما قد يقال ان غاية ما هناك ان يقع الشك في جريان دليل البراءة عند العلم الاجمالي
من جهة الشك في كونه بيانا وذلك يوجب الشك بين العمل باصل البراءة وبين العمل بالظن فيحكم بالتخيير ح من جهة
الشك وعدم الترجيح وانى له ح الحكم بتعين العمل بالظن استنادا الى مجرد الشك في جريان دليل اصل البراءة وثانيا
ان الشك في كون العلم الاجمالي بيانا يوجب الشك في تحقق البيان ومع الشك في تحقق البيان لا يمكن هناك بيان
فلا بد من الحكم بالبراءة من جهة ان عدم العلم بالبيان كاف في التعويل عليها وزاد بعضهم وجها سادسا وهو ان العمل
باصل البراءة ليس الا من باب الظن فالعدول عن التعويل على الظن بصورة انسداد باب العلم كما قلنا ما فيه وفيه
اولا انه ان اراد ان التعويل على اصل البراءة انما هو من باب الظن بالواقع فالدليل على اعتباره من ذلك الباب
وان اراد ان التعويل عليه انما هو من باب الظن بمؤداه في مقام الحكم الظاهري فهو ممنوع بينة لان البراءة مما يحكم به
العقل ايضا في مقام الظاهر على وجه القطع بمعنى انه يحكم قطعا بنفي العقاب والمؤاخذة من المولى لكونه ظلما قبيحا
مع عدم البيان فالعقل ح قاطع بعدم التكليف بمعنى انتفاء العقاب عنه لا اطار بذلك وعلى هذا فيكون الحكم

اعلم ان هذا الايراد كما يرد على التعويل على اصل البراءة يرد على ما لو قلنا بان الظن المقتضي البراءة دائما ويندفع بما سنذكره فلا يكون المحذور فيها الا ما اوردناه من الوجوه الاربعة

من الظن

من الظن الى البراءة عدولا عن الظن الى القطع وثانيا انا لو سلمنا ان البراءة مما لا يحكم به العقل وان الاصل الاولي
هو الاحتياط الا ان الشارع حكم بالبراءة وامر المكلفين من العقاب بمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
كما بين الشيخ وقلنا باعتبارها من باب الظن لم يكن هناك مانع على ما قرره لان الادلة المذكورة وغيرها من الادلة الشرعية
المفيدة لاعتبار البراءة وجواز التعويل عليها جعلته من قبيل الظن المخصوص فالعمل عن العمل بمطلق الظن بعد انسداد
باب العلم عدولا عن مطلق الظن الى الظن الذي لم يكن من قبيل الكلي على ما قرره وزاد بعضهم وجها سابعا بعد ان سقاه من كلام
صاحب المعالم وهو ان اصل البراءة انما يحتاج اليه اتفاقا اذا لم يعارضه خبر العدل المفيد لكونه حجة فلا مرجح ح بمعنى الاتفاق
على جواز العمل باصل البراءة ويكون جوازه ح مشكوكا فلا يصح الركون اليه وفيه ان انتفاء الاتفاق على جواز العمل
باصل البراءة انما هو في صورة اثبات حجية خبر العدل الواحد بل الاتفاق ح قائم على عدم جواز العمل به في مقابلة
خبر الواحد واما على تقدير عدم ثبوت حجية خبر الواحد كما هو مفروض المقام من انسداد باب العلم الشرعي والوجداني
فالاتفاق قائم على جواز العمل به في مقابلة الخبر المجرد مقابلة الخبر ومعارضته به لا يصلح مانعا عن العمل باصل البراءة
فالمانع من العمل به منحصر في الوجوه الاربعة التي ذكرناها اولا هذا وذهب جمال المحققين الى منع جواز العمل
بالظن على تقدير انسداد باب العلم فقال بالتعويل على اصل البراءة ومحصل منع هذه المقدمة التي تكلم فيها ملخص
ما حكي عنه هو انا لا نسلم بقاء التكليف الا حيث نقطع بارادة الشارع له اما على جهتها فالقطع ومنع بقائه حيث
ينتفي فيه الامران فعلى فرض اصل البراءة لكونه مقدما للظن فيعارض بالظن الحاصل من خبر الواحد مثلا والاجماع
فيمنع قيامه في محل النزاع بل القطع العقل بانه لا تكليف حيث لا قطع ولا قطعي وتؤكده ما ورد من النهي عن اتباع
الظن وعلى هذا فيما لا يكون مسندا عنه لكن الجهة يحكم فيه بجواز الرجوع الى مقتضى الاصل كما حيث المنذورة
فيه وجوب الجمع والاتفاقات في القبر حيث ذهب الى كل فريق ولا يمكن ترك القبر فلا محيص لنا عن الاتيان
باحدهما فيحكم بالتخيير فيه ما ولا وجه لنا في شيء منهما هذا ويرد عليه ان احدهما ان التعويل على اصل البراءة
انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم ذلك لعدم جريانه فكان الاولى ح ذكر اصل العدم ايضا حتى يتم ح
فيها ايضا وثانيهما ان المورد مما يكون مما يجري فيه الاستصحاب الوجودي الحاكم على اصل البراءة فيلزم التعويل
عليه دون اصل البراءة فالاقتصار على اصل البراءة ههنا مما لا وجه له ويندفع الاول بان الاحكام الوضعية عند

ليست محمولة وانما هي متنزهة من الخطابات التكليفية فيكون الصحة والفساد واثبات الشرط وغير ذلك في المعاملات
من الاحكام التكليفية التي لا اشكال في جريان اصل البراءة فيها والشك في انه من يقبح الاستصحاب لا اقتصار على البراءة
في محل فلا يرد عليه شيء من الايرادين فلا يتجه عليه الايراد الا من الوجوه الاربعة التي ذكرناها راداً على العمل باصل البراءة
عند انسداد باب العلم واورد عليه الفاضل القمي ره بعد ان اورد عليه اولاً ببعض الوجوه الاربعة المذكورة وهو الاول
باصل البراءة ح بناء العلم الاجمالي بوجود احدهما ما اورده على دعوى حكم العقل باصل البراءة فيما نحن فيه
حيث قال ان هذا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون
مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا
كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان في احكاما اجمالية
بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ان ايضا ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود
مثل خبر الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني الى آخر ما ذكره ره يستفاد من ظاهره حكم العقل على وجه القطع فمقتضى
اصل البراءة او التفصيل بين ما قبل ورود الشرع وما بعده انظر الى ان مؤدى اصل البراءة نفي الحكم الواقعي و
هذا حكم بان العقل لا يقطع بنفي الحكم الواقعي ثم فصل بعد التزامه بين ما قبل ورود الشرع وما بعده ثم نفى
القطع بعد التزامه مع ورود الخبر الصحيح على خلافه ولا يخفى ما فيه لان مؤدى اصل البراءة في نفس حكم ظاهري
والعقل جازم به لان مؤداه انما هو الحكم بارتفاع العقاب من دون بيان وان لو فاته المولى بدون بيان كان
مقبحاً ولا ريب في قبحه ومن الظاهر ان العقل جازم بهذا الحكم في جميع الاحوال من دون فرق بين ما قبل ورود
الشرع وما بعده ولا بين ورود الخبر الصحيح وعدم وروده مع فرض عدم ثبوت حجيته هذا وربما امكن استشمام
اتحاد اصل البراءة واصل الاباحة من كلماته ره نظراً الى ان التفصيل بين ما قبل ورود الشرع وما بعده كلام
صدر منه في اصل الاباحة وح يتجه عليه المنع وان كان الكلام في دلالة كلماته ره على ذلك ايضا مجال واسع لانه
وان كان ذكر ذلك التفصيل في اصل الاباحة الا انه يمكن ان يكون اصل البراءة ايضا مع مغايرته له مشاركا
له في ذلك الوصف وهو كونه مما يفصل فيه من حيث افادة القطع والظن بين الحالين ثانيهما ما ذكره بقوله
واما ثالثا فلان قوله وبتأكد ذلك يرد عليه انما هو ما لا نفيد الا الظن وان كان منعها قطعا بل هي ظاهرة

في غير

في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية القرآن لما نحن فيه ممنوع لا ان كان هو الاجماع فيما نحن فيه لا ان
وان كان غيره فليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان ادعى التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال
بها هذا وما ذكره من كون العمومات لا تفيد الا الظن بعد الظن الذي لم يقم على حجيته فيه اشكال اما من المعدودين في
الخطاب دليل بالخصوص كما ذكره في ذيل الايراد السابق على هذا الايراد مبني على ما ذكره في بحث حجية الكتاب من
اختصاص حجية اصل الحقيقة بالمخاطبين وما سيذكره في باب الاجتهاد والتقليد من ان غاية ما ثبت انما هو الظن
بكون ظواهر الكتاب حجة في مقابلة الاخباريين لان الادلة المذكورة لاثبات حجية الكتاب المفيد الا الظن مع كون
الاخبار الدالة على ذلك ايضا من قبيل خطاب المشافهة المختص بهذا وما ذكره ره ضعيف لان المورد انما جعل تلك
العمومات مؤكدة ومؤيدة لقطع العقل بالبراءة عند عدم الدليل ولم يجعلها دليلا مستقلا ولو سلم فهي من الادلة
الظنية التي قام على حجيتها قاطع اذ الاجماع منعقد على حجية ظواهر الكتاب حيث لا يعارضها ما ثبت عند العامل
بها كونه معارضا من دون فرق في الحال المحققة فيما بين المخاطب وغيره وقد مر تحقيق القول في ذلك في محله هذا
ثم دلالة الاخبار الدالة على حجية الكتاب ايضا لان دلالتها وان كانت ظنية الا ان الاجماع منعقد على حجية الظن
بالمراد من الالفاظ عند عدم ثبوت المعارض من دون فرق بين المخاطب وغيره وكون من العلم الشرعي الذي يطلق الظن
ثالثها ما اورده على كون مثل اصل الحجة الدائر امره بين الوجوب بما فيه متعدد بحكم فيه بجواز الترك على مقتضى
الاصل من ان ذلك لا ينطبق على مدعاه من كون المقام مما فيه متعدد اذ المفروض ان دخول اصل الحجة يتحقق
ولكن مرددة بين الوجوب والاستحباب فهو يعلم كون الحكم احدهما قطعا فكيف يكون فيه متعدد مضافا الى ان ما ذكره
من الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد به نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب او الاباحة ما ثبت بقيام
الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو لا يعني ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد
بالاصل واما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي
دون الوجوب فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على ترجيح الاخبار الدالة على الاول على
الاخبار الدالة على الثاني وليس الا بناء على حجية هذا الظن الذي هو ما لم يدل عليه دليل بخصوصه والا يخفى عليك ما فيه
الا ما ذكره اولا فلان المراد بما فيه متعدد هو ما لا يكون الامر دائرا بين المحذورين من دوران بين الوجوب والحرمة

واما ما ذكره ثانيا فلان المورد ان يختار نفي المنع من الترك بالاصل واثبات الاتيان بالفعل بحكم العقل بحسن الاتيان
به للعلم بمجانبة في الجملة قطعا فلا يكون من قبيل ترجيح احد الخبرين على الاخر بالتابع بالاصل ولا ما نحن فيه
من الشرع خلافه رابعا اما اورده على ما ذكره المحقق المذكور في صورة عدم المذهبة من الرجوع ومحصله ان
اراد بالبناء على التخيير العمل باصل البراءة الذي هو المعول بعد تعارض دليلي الوجوب والندب لم يثبت بالقول
من العمل باصل البراءة في مقابلة الدليل الظني لان المفروض انهما تعارضا وتساقطا فلم يبق دليل يقابل به البراءة
وان اراد به البناء على التخيير التخيير في الاخذ باخذ احد الدليلين الذين هما حجتان لم يكن ذلك عملا بالبراءة بل كان
عملا بالدليل والتخيير على تقدير تساقطهما اقول فلان المورد لم يقتصر مورد العمل باصل البراءة فيما لو كان في مقابلة الدليل
الظني بل حكم بالرجوع الى البراءة عند فقد ادلة العلم مطلقا سواء كان هناك في مقابله دليل ظني ام لا على ما في
الباب ان يكون هذا المورد ما لو في مقابله دليل ظني واما ثانيا فلان المراد بالاختيار ان المراد بالتخيير هو التخيير في
الاخذ باحد الدليلين ولا ريب في كونه نوعا من اصل البراءة من جهة ان التخيير في الاخذ باحد الحجتين بناء على المنع
من تعيين الاخذ باحدهما او لا عاملة فيه واما المقدمة الثالثة وهي بطلان وجوب تحصيل الاشتغال بالطرق
المقررة للجاهل من الاحتياط او الرجوع في كل مسئلة الى ما يقتضيه الاصل في تلك المسئلة او الرجوع الى فتوى العالم
بالمسئلة وتقليده فيها فبيانها ان كلا من هذه الامور الثلاثة وان كان طريقا شرعيا في الجملة لاشتغال الحكم المجهول
الا ان منها ما لا يجري في المقام ومنها ما لا يجري لما الاحتياط فهو وان كان مقتضى الاصل والقاعدة العقلية والنقلية
عند ثبوت العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات الا انه في المقام اعني صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل
الفقهية غير واجب لوجوه الاول الاجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام وليس مرادنا بالاجماع على عدم
وجوب الاحتياط الذي ندعيه هنا اجماع الاخباريين والاصوليين على عدم وجوبه في الشبهة الوجوبية في مقابلة
اختلاف الفريقين في الشبهة التحريمية حيث اثبت وجوبه الاولون ونفاه الاخرون وذلك لان حكمهم بذلك
انما هو في صورة انتفاء العلم الاجمالي بثبوت التكليف فلا ينطبق على ما نحن فيه للعلم الاجمالي بالتكليف فيهما
مضافا الى اختصاص ذلك الاجماع بخصوص الشبهة الوجوبية ودعوانا في المقام ما يعم جميع الاحكام والاجماع العلماء
بمعنى انا احدا منهم لم يلتزم بالاحتياط في كل الفقه او جل حتى يرد ان عدم التزامهم به انما هو لوجود المدارك المعتبرة

عندهم

عندهم الاحكام فلا يتعلق عليهم من لا يجد مدركا في المسائل بل المعنى الذي تقدم نظيره في الاجماع على عدم الرجوع الى البراءة
وحاصل دعوى الاجماع القطعي على ان المرجع في الشريعة على تقدير انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم توفر حجة
اخبار الاحاد وانسدادها او باستثناء قليل هو وجوب الاحتياط في الدين والالتزام بفعل كل ما يحتمل
الوجوب ولو موهوما وترك ما يحتمل الحرمة كذلك وصدق هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد الاحاطة بالمقدمات
المعلومات هذا ولكن برهن امر هذا الاجماع ان المسئلة غير معنونة في كتب قدماء اصحابنا فلم يتحقق منهم نفي ولا اثبات
فيشكل دعوى الاجماع الا ان يقال انا نستكشف قبله من الوجوه الآتية اختلال النظام وبيان ان الصلوة مثلا
مما وقع في اجزائها وشرائطها الخلاف بين الفقهاء كثيرا كوجوب السورة وعدم وجوبها وقد اعتبر جماعة فصل الوجه فيها بانه
من الافعال فالاحتياط يقتضي الاتيان بالصلوة فاسدا في السورة او بوجوبها والندب اخرى وهكذا يفعل في
جميع موارد الخلاف فيلزم تكرار الصلوة بما يحصل الاشتغال على كل من الاقوال الواقعة في اجزاء الصلوة وشرائطها و
كذلك الحال في الوضوء والغسل وغيرهما من العبادات ولا ريب ان الاحتياط على هذا الوجه يستلزم اشتغال المكلف في تمام
ليله ونهاره بالعبادات فلا يتأتى منه الاشتغال بامر المعاش واذا وجد ذلك في كل مكلف على ما عليه الحال من عدم التفاوت
بين العباد في التكليف لم يقم للعالم نظام ان الاحتياط فيه مخل لاصل الدوران الامر بين المحذورين في غير واحد من
الاصول التي يتفرع عليها فروع كثيرة غير متناهية كالفتوى والقضاء فان كلا منهما اما بوجه المجتهد او بوجه
الاخذ بقوله فلا يبقى للاحتياط مجال ولعلنا نتكلم على هذا بعض الكلام فيما يأتي ان شاء الله تعالى الثاني من
العسر والحرج في التزام الاحتياط لكثرة ما يحتمل موهوما وجوبه خصوصا في ابواب الطهارة والصلوة فراعاتها
مما يوجب الحرج وقد عرفت مثال تكرار الصلوة وهذا بالنسبة الى نفس العمل بالاحتياط واما تعليم المجتهد موارد الاحتياط
لمقلده وتعلم المقلد موارد الاحتياط الشخصية وعلاج تعارض الاحتياطات وترجيح الاحتياط الناشي عن الاحتياط
القوي على الاحتياط الناشي عن الاحتياط الضعيف فهو امر مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد فيقع الناس من جهة
تعليم هذه الموارد وتعلمها في حرج شديد توضيح ذلك ان الاحتياط في مسئلة التطهير بالماء المستعمل في رفع
الحدث الاكبر بناء التطهير لكن قد يقال في الموارد الشخصية احتياطات اخر بعضها اقوى عنه وبعضها اضعف
وبعضها مساو فانه قد يوجد ماء آخر في الطهارة وقد لا يوجد غير التراب وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره وانه

الاحتياط في الاول هو الطهارة من ماء آخر ولم يرخص لعدم الاحتياط من جهة اخرى كما اذا كان قد اصابه ما ينعقد الاجماع
على طهارته وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائية والترابية ان لم يزاحم ضيق الوقت وفي الثالث الطهارة من ثلث
المستعمل والاتيان بالصلوة ان لم يزاحم امر آخر واجب او محتمل الوجوب فكيف يسوغ للمجتهد ان يلقي الى مقلده ان الاحتياط
في ترك الطهارة بالماء المستعمل مع كون الاحتياط في كثير من الموارد استعماله فقط او الجمع بينه وبين غيره والجملة
فتعليم موارد الاحتياط الشخصية وتعليمها افضل من العمل بها اذ ربما يلحق بالمتعمد بظهر ذلك ان التامل في الوقوع
الاتفاقية فان قلت ان العمل بالاحتياط عند انسداد باب العلم وان كان ملتزما للعسر والحرج الا ان التكليف بالعسر
اذا كان مسببا من سوء اختيار المكلف لم يكن مانعا منه كما ان التكليف بالمحال اذا كان ناشئا من سوء اختيار المكلف
لا امر كما صرح بجماعة منهم الفاضل الصورة ويشهد بجواز التكليف بالعسر اذا كان مسببا من فعله ما ذكره جماعة من
الفقهاء من ان من نذر صوم الدهر انعقد نذره ولزم الامثال بفعله نحو فيه لما انسد باب العلم
من جهة تسبيبهم لغيبة الامام ع كما اشار اليه المحقق الطوسي ره بقوله وعدمه منا لم يكن باس بان يكلفوا بالاحتياط العسر
ع من جهة كونه ناشئا من سوء اختيارهم قلت ان ما ذكرناه من العجزة والضعفاء ليس من تسبب لانسداد باب العلم
وغيبة الامام ع وليس من تسبب لذلك الا الظلمة واربابات الرياسات والمراد بقوله ره وعدمه منا ان عدم تسبب
ناشئ من فعل من هو من تبع وغيبة الامام ع احترازا عن ان العسر ع منع الظفر من عباده وعلى هذا فما قال اذا
لم يتسبب الانسداد لم يجز وقوع التكليف بالعسر الذي هو الاحتياط وختمهم سلمنا لكن يقول اولا ان تسبب
التكليف بالعسر الناشئ من سوء اختيار المكلف يجوز التكليف بالمحال اذا كان ناشئا من سوء اختيار المكلف فلا يخفى
ان يكون مثله والريب ان التكليف بالمحال الموصوف على القول بجوازه لا يصح الا بعد صدور الخطاب به ولا يجوز تحريمه
على ع بان العبد لو كلف بالممكن لم يمتثل حتى يقع امره بالمحال لعلمه بانه لو كلفه بالممكن لم يمتثل والامر بالاحتياط
العسر في حقنا بعد تسليم تسببنا لغيبة الامام ع من هذا القبيل لانا لم نكن موجودين في حال غيبته غاية ما هنالك
ان الله تعالى علم انه لو كان في هذا الزمان صوابا لغيبته ع ومثل هذا ليس من تسبب المكلف المسوغ للتكليف
بالمحال او العسر لو قيل بجواز ذلك عند تسبب المكلف ولنا ان من يجوز التكليف بالمحال الموصوف لا يقول بجواز
الا بعد تنجز التكليف بان يصدر الخطاب بعض مقدار زمان يسع الفعل ثم ان الخطاب يتسبب المكلف الاتفاقي

لا يخفى

العسر ذلك مثال ذلك انه اذا دخل وقت الصلوة ومضى من اوله مقدار زمان يسع الصلوة بشرائطها التامة ثم بعد
ذلك انتفى لعدم القدرة على الاتيان بالصلوة فان من يقول بان التكليف بالمحال الموصوف جائز وان الامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار اما يقول في مثل ذلك الفرض لا امثال ما لو تسبب لعدم القدرة على اتيان الصلوة قبل دخول
وقتها او في اول الوقت بحيث لم يمض مقدار زمان يسع الفعل ثم ان الخطاب انما يجوز في مثل الوضوء لو ان
الماء بعد تنجز التكليف به او قطع يده او لم يحمل المسافر بعد تنجز التكليف معه الماء وهو يعلم فقد الماء في طريقه اليهما
او ان الماء قبل تنجزه او قطع يده او لم يحمل المسافر قبل الزوال الماء مع علمه بانه في اثناء الطريق فيتمكن التكليف
بالعسر على ذلك يقتضي ان يكون مثله من البين عدم تنجز التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا وقال انا
نمنع من جواز التكليف بالمحال وان كان بسوء اختيار المكلف فان قلت هب ان بعض ما ذكرته قد رفع الخلاف من جهة
التكليف بالمحال اذا كان بسوء اختيار المكلف فما فائدة جوازه واما عدم جواز التكليف بالعسر اذا كان بسوء اختيار
المكلف فلم يعلم مما ذكرت لعدم استلزام عدم جواز التكليف بالمحال في الفرض المذكور عدم التكليف بالعسر في
محال ان يقول له الاريب في ان ارتفاع التكليف بالعسر مما الدليل عليه العقل الا ان كان قد بلغ الغاية في الشدة بحيث
يلزم من صدوره تقبيح الامر وما دون ذلك الحكم العقل بارتفاعه مقابل الدليل على ارتفاعه سوى الادلة النقلية
مثل قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وغيره من الآيات والاخبار والوجدان المشاهد منها الميل الا ان الله تعالى
لا يكلف بالعسر ابتداء واصالة بحيث تسبب الجهة ارادة العسر وعدم ارادة العسر فيخرج عن حكمها ويؤيدها
ما لو تسبب المكلف بسوء اختياره لتوجه التكليف بالعسر اليه كما يؤيد ذلك اجماعه على الانعقاد نذر صوم الدهر
ونذر الحج ماشيا وان كان متضمنا للعسر قلت نمنع من اختصاص ارتفاع التكليف بالعسر بالتكليف الابتدائي
الاصلي ما لم يكن التكليف عما يلزمه المكلف على نفسه ولا يكون من قبل الشرع الا الاعضاء كما يشهد بذلك جملة
من فتاوى الفقهاء فترى جماعة حكموا بان من اجنب عمدا وهو عالم بتعسر الغسل عليه لا يتعين عليه الغسل مع العسر
بل يعدل الى التيمم وكذلك حكم الشهيد الثاني ره في المسالك بان الغاصب ماء يورد للغصب لما لكه لم يجز
له العدول الى التيمم بل يتعين عليه الوضوء والغسل الى التيمم من كون استعمال الماء مستلزما لخسران جملة مثلا
مع ان المكلف هو السبب في المسئلتين وقد ورد في الثانية ان الغاصب يؤخذ باشق الاحوال ويوضح المقام

اعلم ان الكلام هيهنا في جواز التكليف بالمحال بعد ما كان بسوء اختيار المكلف انما هو على القول بما يحسب مقتضى الادلة الشرعية فقد يقال ان الاجود التصدي للقطع عن التعليل لصورة التعليل مثلا الذي عن الجزم بجهة يعلل بالتقدير عصيا الاتيان بالمكلف قبل الدخول في التكليف من تحصيل المحال لانه لا تكليف بل يجب قبل الدخول في محل الابتلاء بعد الجهة التخلص عن العصيان وقد فصل تحقيق المقام في محله وعلى هذا يمكن ان الامر بالوضوء مثلا مع علمه بالخسران قبل قطع اليد الذي لا يمكن محل ابتلائه قبل قطع يده والتيمم من التامل في ما جعلناه المبحث الذي قرر به المسئلة وهي مسئلة اجتماع الامر والنهي

ان التكليف بالعسر يتصور على فرض وتقدير على اقسام اربعة احدها ان يجعله من الله تعالى ابتداء كما لو فرض انه تعالى
امر في كل ليلة بخمس الصلوة قضاء مثلا ثانيها ان يتسبب بعض من يندرج في النوع من احاد المكلفين لصدور
التكليف بالحال من الله تعالى في حق الباقين ومنه مسئلة وجوب الاحتياط علينا في زمان غيبة الامام عم المستتر من ظلم
الظالمين ثالثها ان يتسبب المكلف نفسه لصدور التكليف بالعسر من الله تعالى في حقه بان يوجد هو السبب فيامره
الله تعالى بعد ذلك بالعسر كما لو اجنب عمدا فامره الله تعالى بالغسل وان كان عسيرا رابعها ان يلزم المكلف نفسه
فلا يكون من قبل الله تعالى الا اقتضاء ما التزمه كما لو نذر صوم الدهر فان المكلف نفسه التزمه بالصوم حيث قال عليه السلام
ان صوم الدهر كله قضى الله تعالى بعد ذلك ما التزمه والذي يبرر نفعه ادلة العسر انما هو الاخير واما الثلاثة الاول
فلا يرتفع بها لان التكليف انما هو من الله وحمله على التكليف الابتدائي الاول عند تحقق الاسباب عليه
العرف في فهم الخطابات وانكر ما من فتاوى الفقهاء شاهد على ما قلناه فان قلت يرد النقض على الوارد في اجتهاد
المجتهد وعمله بالظن الى فتوى بوجب العسر والحرج كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة
او وجوب الغسل على من يعرض اجنب متعمدا وان اصابه من المرض ما اصابه كما هو قول بعض اصحابنا وكذا ورد ما ان
ظن المجتهد الى وجوب امور كثيرة يحصل العسر لها تماما فما هو جوابك فهو جوابنا في العمل بالاحتياط قلت ان
اراد المورد بهذا الكلام ان ادلة العسر مما يعتد في سائر الادلة فلا بد من ملاحظة قاعدة التعارض بين الفريقين
من العموم والخصوص مطلقا او من وجه او غير ذلك فحينئذ منع ظاهر لان ادلة العسر والحرج حاكمة على سائر الادلة
مفسرة لها مبينة لموردها وهي بالالتزام في المشقة على المكلف ومنشأ ذلك فهم العرف فانه اذا عرض الفريقان
على العرف عدوا ادلة العسر حاكمة مفسرة ومبينة لتلك الادلة كما ان ادلة المسارعة الى الاتيان بالمامورات نحو
قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم كذلك وعلى هذا فلا تكون ادلة العسر في معرض تلك الادلة وما يشهد
لذلك رواية عبد الاعلى فيمن عثر فانقطع ظفره فجعل عليه مرارة فكيف يصنع بالوضوء فقال يعرف هذا
اشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه فان اصالة الامام عم حكم هذه الواقعة الى عموم نفي
الحرج وبيان انه ينبغي ان يعلم ان الحكم في هذه الواقعة المسح فوق المرارة مع معارضة العموم المذكور بالعمومات
الموجبة للمسح على البشرة دلالة واضحة على حكومة عمومات نفي الحرج بانفسها على العمومات المثبتة للتكاليف

من غير ملاحظة

من غير ملاحظة تعارض وترجيح في البين واذا اراد ان ادلة العسر وان كانت حاكمة على سائر الادلة الا انه ربما يتفق في الادلة
ما يكون حاكما على ادلة العسر كما في الدليل الدال على وجوب الغسل مع عسره على من اجنب متعمدا على القول باعتباره
فعليك ان تاتي بالفرق بين ادلة الاحتياط وبين دليل مثل الغسل على الجنب عمدا وترتيب الحاضرة على الفائتة او
تلزم بوجوب الاحتياط قلنا الفرق من وجهين احدهما ان المعيار في حكومة ادلة العسر والحرج على سائر
الادلة هو ان تكون سائر الادلة عمومات او اطلاقات تصح ادلة العسر لبيان حالها وتخصيصها والمغيا في حكومة
دليل على ادلة العسر هو ان يكون خاصا بحيث يوجب استثناء عسر خاص من بين افراد مطلق العسر كما في مسئلة
الغسل على من تعمد الجنابة فان الدليل الدال عليه يدل في الحقيقة الى استثناء العسر الخاص وكذلك مسئلة قضاء
الفوائت مثلا وحيث عرفت المعيار في الحكمين نقول الريب ان الاحتياط انما هو من باب المقدمة للعلم بالامتثال
بالتكاليف الواقعية وليس وجوده الا لاجل التوصل اليها وعلى هذا فاذا لوحظ ادلة العسر بالنسبة الى ادلة
التكاليف الواقعية كانت مقابلة لما هو من قبيل الاطلاقات والعمومات اذ ليست ادلة التكاليف الواقعية الا من
ذلك القبيل فتكون ادلة العسر حاكمة عليها مبينة لارتفاع في مورد يلزم العسر ومع ارتفاع الاحكام الواقعية
يرتفع الاحتياط الذي ليس الا مقدمة لها وهذا بخلاف دليل وجوب الغسل العسر على من تعمد الجنابة فانه
حاكم على ادلة العسر كونه قد حكم المورد الخاص فهو في حكم استثنائه عن عموم ادلة وكان الشارع قال ان
العسر مرتفع في الاحكام الشرعية الا العسر الخاص بذلك المورد وثانيهما ان العسر الناشي عن العمل بالاحتياط
يؤدي الى اختلال النظام فيحكم العقل بقبحه وارتفاعه قطعا بخلاف العسر الناشي عن مورد خاص فانه لا يؤدي
الى ذلك فلا يحكم العقل بقبحه بالارتفاع وذلك فرق واضح فان قلت اذا اداه ظن المجتهد في جميع الموارد
والمسائل الى ما يوافق الاحتياط لم يكن لك مناص من القول بحجية ظنه ولزم ما يلزم العمل بالاحتياط من دون
اجتهاد وظن فما هو جوابك فهو جوابنا قلت هذا الايراد قد نشأ من عدم التفطن لما يرد على الاحتياط من
المحاذير ولو كان قد تفطن لها لم يصدر منه القول بان المجتهد ربما يتفق ان يظن في جميع الموارد بما يوافق
الاحتياط وتوضيح ذلك انه يرد على الاحتياط وجوه الاول انه ليس مكلفا كما يشهد به ملاحظة كثير من الموارد
التي منها الاجتهاد فقد ذهب الجلبون الى وجوبه عينا واكثر المجتهدين الى وجوبه كفاية والاخبار في الامر

والاريبان ما يحتمل فيه الوجوب والحرمة ويدور الامر فيه بين المحذورين فلا يمكن فيه الاحتياط ومنها القضاء فعلى
مذهب الاخباريين الى حرمته والمجتهدون الى وجوبه ومنها مسئلة الجهر بالنسبة الى الاخفات التي اختلف
في الاخبار بجامع كون المحبوب والواردات الاخر صغيرين لا يبقى ارتفاع الصلح بينهما ومنها صلوة الجمعة فان
فيها في حال الغيبة اقوالا منها القول بالوجوب كما هو مذهب الاخباريين ومنها القول بالحرمة كما هو مذهب
جماعة من المجتهدين ومنها الجهر بالبسملة في الصلوة الاخفاتية فان فيه اقوالا منها القول بالوجوب
ومنها القول بالحرمة الى غير ذلك من الموارد الكثيرة التي لا يخفى على من له ادنى تتبع في الفقه ومع عدم امكان
نفس الاحتياط كيف يمكن تحقق الظن بما يوافق غير المعلوم هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما ذكرناه انما هو بناء على
مذاق جماعة من القوم حيث اوردوا على الاخباريين بعدم امكان الاحتياط والا فحقيقة الامر ان كل تكليف على اخذ
فيه القدرة على الاتيان بالمكلف به عند اهل القول فالاخباريون ايضا لا يحكمون بالاحتياط الا في صورة
امكانه ومع عدم الامكان ليس من مذهبهم العمل بالاحتياط حتى يرد عليهم ارتكاب المحال ان الاحتياط
مما يلزم اختلال النظام ومع علم المجتهد بذلك لا يتحقق منه الظن بما يستلزمه وهو الاحتياط ولكن لا بد من التامل
في هذا ان الاحتياط اكثر اما منحصر تحققه في تكرار المامور به فكيف يمكن ظن المجتهد بالطرفين حتى يتحقق
الظن بالتكرار ان الاجتهاد لا يكون الا بملاحظة الامارات المفيدة للظن ومن البين الذي لا يمكن
ان الامارات في كثير من الموارد مخالفة لمقتضى الاحتياط فكيف يتحقق منه الظن بمقتضى الاحتياط في جميع الموارد
فان قلت اذا كان الاحتياط يستلزم اختلال النظام فما بال الاخباريين قد اتخذوه مسلكا ولم يلزم اختلال
في نظامهم فدل ذلك على ان ما ذكرته الا افكا مفترى قلت الاخباريون لم يعملوا بالاحتياط في جميع الموارد كما
هو لازم العمل به عند انسداد باب العلم بل طريقتهم هي القول بانفتاح باب العلم وكون الاخبار المسطورة في
الكتب المتداولة قطعية الصدور فلم يبق الا موارد قليلة عملوا فيها بالاحتياط وذلك في خصوص الشبهة التحريمية
فلا يلزم ذلك خلل في النظم بل ولا ما دون ذلك من العسر فان قلت لا ريب في استحباب الاحتياط المستلزم للحسن
ولو كان مخلا بالنظم كان قبيحا منافيا للحسن والاستحباب الناشئ منه قلت المناقشة لا تحسن فانما قبح فيما لو عرض
صفة مقبحة من الاختلال بالنظام فهو حسن ما لم يبلغ حد الاختلال بالنظام الموجب للقبح ولهذا نقول في كثير

من الموارد

من الموارد نحن الاحتياط في حق الخواص من حيث تيسره في حقهم وسقوطه عن العوام من جهة تعسره عليهم فان
قلت لو كان اختلال النظام امرا مرضيا عنه لما بالغ الشارع بالمستحبات الكثيرة المتعرضة للاوقات بكثرة كما يفوق
عنه استحباب الصلوة في كل مقدار زمان اربع ركعتين مع استحباب الادعية المأثورة باتيانها او الزيارات الواردة
للائمة ع وزيارة المؤمنين وتشييع الجنائز وغير ذلك مما لا يحصى قلت لا ريب ان اتباع اختلال النظام حكم
عقلي لا يجوز التخلص عنه فلا بد من التصرف في ادلة المندوبات بقرينة حكم العقل باستلزام اختلال النظام مضافا
الى قرينة اخرى من حكم العقل وهي ان الامر بتلك المندوبات على كثرتها يستلزم الامر بجميع الاضداد لاستحباب
صلوة ركعتين في كل مقدار زمان اربعها واستحباب الزيارة في ذلك الوقت بعينه والدعاء كذلك وتشييع
الجنائز كذلك وقضاء حوائج المؤمنين كذلك الى غير ذلك من المندوبات وعلى هذا فلا بد من تطبيق ادلة المندوبات
على ما لا يأبى عن حكم العقل من بين الوجهين فنقول اذا لاحظنا الادلة التي يؤخذ منها استحباب المستحبات وجدناها
على اقسام كثيرة احدها ما هو بصورة الاخبار مثل قوله الصلوة وبيان كل تقي وقوله الصلوة جنة
من النار فنقول ان هذا القسم لا يعطي المحبوبية الفعل الذي جعل موضوعا ودون تعلق الطلب به وملازمة
بين المحبوبية والمطلوبية كما قال في الجواب عن الاشكال على المانعين من اجتماع الامر والنهي بمكروهية العبادات
التي لا بدل لها مثل النافلة المبتدأة عند طلوع الشمس انه لا يتم الحكم بطلانها مع ابقائها على امر اذ الطلب
وان كان قاصرا لمكان النهي الشرعي من جهة الخصوصية الا ان محبوبيتها في نفسها مما لا اشكال فيها فيصح لذلك
المحبوبية التي هي المناط في صيرورة العبادة عبادة وفي جواز التقرب بها دون تعلق الطلب فلو علمنا محبوبية
شيء ما من دون تعلق الطلب صح التعبد والتقرب بها من غير اشكال وعلى هذا نقول اذا فهم من ذلك الدليل مجرد
المحبوبية دون تعلق الطلب لم يتحقق طلب مع المانع حتى يلزم اجتماع النقيضين ولا المطلوبية مع اختلال
النظام فهو محبوب الا ان الاخلال بالنظام مانع من طلبه ثانيا اما هو من قبيل الانشاء الكلي الاعلى سبيل الاستغراق
الاصولي بل من قبيل ما تعلق بالطبيعة المطلقة فتعمها الافراد اما هو بالسراية او بالحكمة كالوجوب المتعلق
مثلا بالوضوء فنقول اذا كان هذا الطلب من قبيل الاطلاقات فلا يسري الا الى ما لا مانع من السراية اليه من غير
المقدورات وانما يسري الى المقدور الذي لا مانع منه وهو الصدور وليس موجبا لاختلال النظام ثانيا انها

ما هو من قبيل الطلب على وجه الاستحباب في الصورة كالامر بكل ركعتين من الصلاة في كل وقت لبعضها وكالامر بالصوم
في كل يوم على وجه الندب وهذا القسم وان امكن فيه الامر بحسب الظاهر الا انا نقول ان المراد بهذا القسم من الاوامر
الارشاد مجازا او نقول ان العقل اذا رأى ان المولى امر بافعال لا تجتمع حكم بان مراده التخيير بينها ولا مجاز كما حققنا
في نظيره من عدم كون الامر مجازا في الوجوب التخييري وعلى هذا فيرتفع اجتماع الضدين اللذين ان اجتمعا الضدين وان ارتفع
ح الا ان اختلال النظام من جهة استحباب فعل في كل جزء من الوقت بأن لا نقول ان اكثر امر المستحبات الموجب اختلال النظام
كالاكتساب للتوسعة على العيال والنكاح وزيارة الاخوان وامثال ذلك فان قلت هب انه لم يلزم من الامر بالمندوبات
اختلال النظام الا ان العسر والحرج كما يشهد بذلك ملاحظة الكتب الموضوعة في ذلك مثل القابوس وزاد المعاد للمجلسي
وكتاب مفتاح الفلاح ومصباح الكفعمي وامثال ذلك قلت لم يثبت عندنا ارتفاع العسر في المندوبات حتى ذلك لان
التكليف بالعمل لا يحكم العقل بارتفاعه الا اذا كان بالغا حدا يوجب الكشف عن عدم رافعة الامر وحده مثل قطع
الاعضاء اذا اصابها الغانغرينا وما دون ذلك من المراتب مما لا يحكم العقل بارتفاعه فلا يبقى الا الادلة الشرعية
وهي غير ناهضة بالدلالة على ارتفاع مطلق العسر اما الاجماع فهو غير قائم على ارتفاع العسر في المندوبات واما
الاخبار فغير صريحة ولا ظاهرة في ارتفاعه في المندوبات فبقي قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فنقول ان
قوله تعالى لا يريد بكم العسر لا يراد به الا ارتفاع العسر في الواجبات ولو بالقرائن الخارجية ويوضح ذلك ان قوله تعالى لا يريد
بكم العسر يحتمل ان يراد به ان العسر مبغوض ويحتمل ان يراد ان العسر ليس محبوبا ويفترق عن الاول بصلاحية كونه ساهيا
ح ويحتمل ان يراد ان العسر ليس مطلوبا مطلقا لا على وجه الوجوب ولا على وجه الندب ويفترق عما قبله بصلاحية
كونه محبوبا لا يتعلق به الطلب الفعلي ويحتمل ان يراد ان العسر ليس مطلوبا الا لزاما وعلى هذا الاحتمال يختص ارتفاع
العسر بالواجبات ونقول ان المراد هو الاخير ولو بقرينة فهم الاصحاب اذ يرد تخصيص الاكثر لو حمل على ما يعم الواجبات
والمندوبات لكون المندوبات ح اكثر الافراد وقد استثنيت مع ما فيها من العسر فان كل صدر فيه عسر كما يفهم
من ذلك وخصوص السواك قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فتامل وان حاول محاول منع ذلك بان
دليل نفي العسر والحرج هو الاجماع فيتبع هنا ايضا دفعنا مقالته بمنع انعقاد الاجماع على نفيه في المندوبات
والقدر المتيقن من معقده انما هي الاحكام الالزامية فان قلت ان ادلة نفي العسر والحرج لا تثبت جواز العمل بالظن

في مقابل

في مقابل الاحتياط لكونها معارضة بعموم الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن من الآيات والاخبار الكثيرة وتلك
الآيات والاخبار ان لم تكن راجحة لكثرتها وتظافرها وتظافرها بحيث ادعى بعض الاعلام ان الآيات الدالة على المنع من العمل
بغير العلم تساوي مائتين وان الاخبار الدالة على ذلك تساوي خمسمائة فلا اقل من التساوي فيتعارضان ويتساقطان
فيكون المرجع والمعول هو الاصل العملي وهو في المقام قاعدة الاحتياط للعلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات
كثيرة في سلسلة المشكوكات والموهومات فيجب الحكم بالعمل الى ان يرتفع العلم الاجمالي قلت اولا نقول ان
ادلة نفي العسر والحرج بمدلولها اللفظي حاكمة على سائر الادلة ومقدمة عليها فلا وجه للاخذ بالترجيح بينها وبين
غيرها على ما ذكر في السؤال وثانيا ان ادلة حرمة العمل بالظن اكثر افرادا من ادلة نفي الحرج وقد تقدم غير مرة
ان العامين المتعارضين اذا كان احدهما اقل افرادا يقدم على ما كان اكثر افرادا لان العموم بمنزلة السور المحيط بالافراد
وكلما كان من في السور اقل افرادا يكون السور اضيق فحفظها واثالثا ان ورود المخصصات على عموم
ما دل على حرمة العمل بالظن فاخرجت من تحته انواعا كثيرة كالبينة واليد والسوق وغير ذلك بحيث اوجب خروجها
ضعفا في العموم المذكور فلا يقاوم ادلة الحرج التي لم تتلها يد التخصيص ولو فرض تنزلنا اليها لكن الاقوى عدم الحرمة
بحيث لم يجوز فيه ضعفا اصلا ورابعا انك قد عرفت بما قدمناه لك في تاسيس الاصل في اصل المسئلة ان مدرك
ادلة حرمة العمل بالظن ليس هو اثبات حرمة العمل بالظن ذاتية كما في شرب الخمر واكل الميتة وانما مؤداها اثبات الحرمة
التشريعية في الالتزام بالعمل بالظن واخذه حجة شرعية فاذا كان العمل بالظن من حجية الاحتياط ودرجاه المدرك
الواقع فلا يبقى هنا التشريع حتى يوجب حرمته وعلى هذا فلا يبقى مانع من العمل بالظن الا ما يتخيل من قاعدة الاحتياط
وقد فرض ان تلك القاعدة ساقطة بادلة نفي العسر والحرج او مؤداها ان وجود العمل بالظن يوجب مخالفة
الواقع وعلى فرض كون الظن مثبتا للوجوب الحرمة لا ثابتا لها كما هو المفروض في المقام لا يلزم مخالفة الواقع
لان الواقع ان كان كما ظن فقد اجزء العمل بالظن وان كان غير ما ظن من الوجوب او الحرمة بان يكون غيرهما من الاحكام
فلا بأس بهذا العمل لكونه اشبه بالاحتياط فان قلت ان ظاهر ما دل على حرمة العمل بالظن هو اثبات الحرمة
الذاتية وارجاعه الى اثبات الحرمة التشريعية تاويل لها وصرف لها عن الظاهر قلت لو سلم ذلك نقول ان
العلم الاجمالي يوجب تكاليف الزامية في الشرع دعانا الى ان نعمل بشيء من الاحتياط الكلي او الجزئي وهو العمل

ذ ولو كان ثابتا لها كان موافقا للاصل البراءة فيكون موافقا للواقع لان الواقع هنا اعم من الواقع الاولي والثانوي الذي هو شيء من الاصول وقد تقدم ٥

بالظن وقد عرفت ان الاول مستلزم للعسر والحرج الشديد فينفيه ما دل على نفيهما في الشريعة والايعارض العمومات
المثبتة للتكليف المتعسر هذا ومما يتمسك في نفي الاحتياط بوجوه اخر احدها ما ذكره الفاضل القوشجي وهو
ان الذي اوجبه العلم الاجمالي علينا هو لزوم التحرز عن المخالفة القطعية لمقتضى العلم الاجمالي وهو تحصيل
العمل بالظن والايلزم الموافقة القطعية كما هو مقتضى العمل بالاحتياط الكلي اذ لا دليل على الزام المكلفين بذلك
فالعلم الاجمالي لا يوجب اكثر من لزوم التحرز عن المخالفة القطعية بحق انه قال في الشبهة المحصورة بعد لزوم الموافقة
القطعية وانه يكفي التحرز عن المخالفة القطعية ويعول بعد ذلك على العمل بالبراءة ولا يرد على ذلك ما اوردناه
على العمل بالبراءة من استلزامه الخروج عن الدين لانه انما يتحقق في العمل بالبراءة على وجه الكلية لا بالعمل بها في
موارد الظن فان العمل بالظن والرجوع الى الاصل في المشكوكات والموهومات لا يتحقق به الخروج عن الدين من
جهة كثرة المظنونات بل كونها اكثر من سلسلة المشكوكات والموهومات هذا ونحن نقول ان هذا الوجه انما يتم على
مذهب من يقول بوجوب تحصيل الموافقة القطعية في الشبهة المحصورة بالاحتياط عن كل الاطراف في الشبهة وانما
يقول بوجوب التحرز عن المخالفة القطعية الحاصل بالاجتناب عن احد اطرافه وحيث كان من مذهبنا وجوب تحصيل
الموافقة القطعية في الشبهة المحصورة بالاحتياط بترك جميع اطرافها على ما سيتحقق سر المقال في محله انشاء الله تعالى فلا
يفيدنا هذا الوجه فالاولى ان يوجه اعتراضنا على ذلك من الالتزام بمنع العسر والحرج الذي ذكره في الوجه الثاني
ثانيهما ما ذكره سيدنا الاستاذ دام بقاه من انا نمنع حصول العلم في سلسلة المشكوكات والموهومات والحاصل انا
من اين يجوز ان الذي يصلح ان يكون منشأ للعلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات التي كلف الشارع بها عباده
امور منها ان علم المكلف بنفسه على اجمالا بعد علمه بتبليغ النبي ص ما امر بتبليغه من الاحكام بوجود واجبات ومحرمات
في الشرع وان الناس يكلفون بها من دون نصب طرق واماارات عليها من قبل النبي ص وتحصيل ذلك العلم الا من
اخبار النبي ص وخلفائه ع والامر بمراجعة الاخبار الصادرة عن العترة الطاهرة الموجودة في الكتب الاربعة المتداولة
كما قال به المحقق الخونساري ره على ما حكاه عنه الفاضل القوشجي في بحث اصل البراءة ص يجب على ذلك المكلف تحصيل
العلم بها والخروج عن عهدة ما علم به من التكليف ولو بالاحتياط الكلي حتى انه يجب عليه الاحتياط في الشبهات الدائرة
ما لم يرتفع عنه الشبهة ولا يجوز له العمل بالبراءة لاتفاق الكل على اشتراط الفحص والبحث في العمل بها بل على تقدير

حصول

حصول العلم الموصوف لا نزاع بين الاصوليين والاخباريين في لزوم الاحتياط الكلي وعدم جواز العمل باصل البراءة
بل لو فرض حصوله في واقعة واحدة تخصيصه وجب الاحتياط فيها باتيان جميع ما يحتمل ان يكون حكم الله فيها حتى يخرج
عن عهدة التكليف بتحصيل الواقع ومنها ان يكون النبي ص او احد المعصومين ع قد اخبر لمن يأتي زمان يفتح باب
العلم الى العالم بالاحكام ويكون في مجهولات اهل ذلك الزمان واجبات ومحرمات مكلف بها سواء كانت المجهولات مظنونات
ام مشكوكات او موهومات وعلى فرض صدور هذا الاخبار من النبي ص او احد خلفائه ع يجب على المكلفين من اهل
ذلك الزمان الاحتياط الكلي باتيان جميع ما يحتمل وجوبه او حرمته ولو بالوهم وهذا ايضا مما لا يقبل الانكار
ومنها ان يكون حصول العلم الاجمالي المكلف بوجود الواجبات والمحرمات بين المجهولات مستندا الى مراجعة الاخبار
الصادرة عن الائمة ع وملاحظة كثرتها وكثرة ما يدل على الحكم الالزامي منها ومراجعة اجماعات العلماء ومشهوراتهم
وع يلاحظ في مقام العمل ما كان منشأ الحصول هذا العلم والريب انه بعد ملاحظة ذلك الاصل الموهوم منشأ
الا ان المكلف اذا لم يخطر الطرف الموهوم فكيف يمكن ان يكون الوهم منشأ العلم الاجمالي المذكور ولو انتهت
الموهومات الى غاية الكثرة وكذلك المشكوك فيخرج الموهومات والمشكوكات عن اطراف العلم الاجمالي
ويختص منشأه في المظنونات لان المكلف اذا لاحظ كثرة الاخبار والاجماعات والمشهورات المفيدة
للتكاليف الالزامية وظن بصدق صدورها وصدق مؤداها حصل له العلم اجمالا بان عليه تكاليف الزامية منها
لا انه يحصل له العلم اجمالا بان عليه تكاليف الزامية بين الموهومات والمشكوكات والاعم ما هو اعم من المظنونات
ومنها ما يجب العمل بكل ما ظن بصدقه مؤداه من الاخبار والاجماعات وغيرها ولا يجب عليه العمل بالموهومات
والمشكوكات لخروجها عما كان منشأ للعلم الاجمالي كما لو علم بوجود محرم في البعض في قطيع غنم لا في السود منها
فلا يجب الاحتراز عن السود منها بل يجب الاحتراز عن البعض منها ولا يكفي في تحقق العلم الاجمالي المذكور وهو العلم
بوجود واجبات ومحرمات في جملة المشتبهات مجرد العلم بان بعض الوقائع احكاما من دون ملاحظة الاخبار وغيرها
من الامارات المفيدة لاحكام الموارد لاحتمال ان يكون تلك الاحكام غير الوجوب والحرمة من الاحكام الثلاثة
الباقية واذ قد عرفت هذه الامور التي يصلح ان يكون منشأ للعلم الاجمالي المذكور فاعلم ان على تقدير وجود التكاليف
الالزامية ليس منشأه الا ما ذكرنا من الاخبار وغيرها المقطع بعدم حصوله باحد الطريقين المتقدمين

ان الاريب في عدم صدوره عن النبي ولا ملازمة بينه وبين العلم بوجود واجبات ومحرمات في مجموع الشريعة وعلم العلم بها
بمجرد بعثة النبي ونشره احكام الدين لان ذلك بمجرده لا يفيد وجود حكم من الاحكام الخمسة في كل من الوقائع فضلا
عن الحكمين الالزاميين وانما حصل لنا العلم بعد خلو الوقائع عن الحكم من اخبار المتشتتة الدالة على ذلك ولولا
صدور هذه الاخبار لم يكن دليل يفيد العلم بعدم خلوها ولهذا ذهب العامة الى خلو الوقائع عن الحكم وتبعتهم
الاراء المجتهدين حيث لم يروا الاخبار انما عجزا نالتها اذكره بعضهم من عدم امكان الاحتياط من جهة دوران
الامر بين المحذورين في العمل بالظن حيث قال بوجوب العمل به جماعة وبحرمته آخرون ولا ثالث لهما اذ قد عرفت
فيما تقدم ان كل من قال بجواز العمل بالظن قال بوجوبه ومن قال بعدم جوازه فليس معنى مقالته سوى حرمة العمل به فيه
ما لا يخفى لانك قد عرفت آنفا انه اذا دار الامر في العمل بالظن بين مقتضى القولين ولم يحصل الترجيح لاحد الطرفين
من الوجوب والحرمة فبقي الشك في ذلك خلا بدمن الحكم بحرمة العمل بالظن والسر في ذلك ان العمل بالظن على
القول بوجوبه انما هو من باب اخذه حجة شرعية مجعولة من قبل الشارع فيكفي في عدم الحجية الشك فيها بقيل الشك
تحريم العمل به نظرا الى ان الحجية من قبل الشارع من الامور التوقيفية التي لا طريق فيها عدم الدليل يكفي في العدم في مثل
المقام وكون نسبته الى الشارع عند عدم الدليل الفراء يكفي في حرمته وايضا ما ذكره بعضهم من ان العمل بالاحتياط
منافي للاحتياط لان المشهور بين الاعلام لزوم تعيين وجه العمل وقصده سواء كان هو الوجوب ام غيره وان
العمل بدون ذلك بالظن فكلي بلزوم تعيين الواجب المندوب اما على وجه الاجتهاد او على وجه التقليد وهذا
امر لا يمكن ان يتحقق مع العمل بالاحتياط ومجرد مطابقة الافعال الخارجية للمكلف به الواقعي من دون تعيين وجه العمل
لا يكفي في صحته فمقتضى الاحتياط ترك العمل بالاحتياط والمصير الى العمل بالظن لان تعيينا للوجه شيء من طريقي
الاجتهاد والتقليد وعمل بتارك الطريقين باطل عند جماعة عظيمة فالاحتياط انما هو في التحرز عن تركهما
وبعد امور الاول ان مقتضى اصالة البراءة عدم لزوم قصد الوجه وتعيينه فيما لم يعلم الوجه بل يقال ان مجرى
اصالة البراءة انما هو نفس العمل ولا مجرى لها في كيفية الاطاعة اذ هو موكول الى بناء العقلاء فاذا وجب على المكلف
شيء من قبل الشارع ففي المأمور به وان كان شرعيا الا ان طريق الاتيان به عقلي مفوض الى العقلاء ومن هنا
حكم جماعة من اصحابنا بوجوب تقليد الاعلم وتعيينه فيما اذا دار الامر بين تقليده وتقليد غيره مع الاذعان على ذلك

شيء

شيء من الادلة الشرعية وذلك لان العقلاء يحكمون بتعيين تقليد الاعلم وترك غيره وعلى هذا الاجمال التمسك
باصل البراءة في نفي وجوب قصد الوجه لان ذلك مما يرجع الى كيفية الاطاعة لا انا نقول ان كل شيء يتوقف
الحكم به على بيان الشارع فهو مجرى لاصل البراءة ومقتضاها براءة ذمة المكلف عما شك فيه من ذلك ما لم يصل
البيان من الشارع والا يلزم وجوب قصد الوجه مما يتوقف الحكم به على بيان الشارع كغيره من الاجزاء و
الشرائط بالنسبة الى العبادة المركبة وغيرهما فلبس الامر التوقيفية التي لا تقلد تقليد الاعلم لوضوح
الفرق بين المقامين بكون ما نحن فيه مما لا يرجع الى طريق الاطاعة وكون ذلك مما يرجع الى طريق الاطاعة الثاني
ان مقتضى اطلاقات ادلة العبادات هو صحتها بغير تعيين وجهها ايضا وفيه انك قد عرفت غير مرة ان تلك الاطلاقات
واردة في مقام بيان حكم آخر وهو مجرد مشروعية العبادات انا نجد طريقة العقلاء غير جارية على البناء
على لزوم تعيين وجه العمل كما لا يخفى على من لاحظ طريقة العبيد في اطاعتهم لاوامر مواليهم لانه اذا توجه اليهم
امر من مواليهم لا يسئلون عن كون المأمور به واجبا عليهم او مندوبا بل اخذوا في الاطاعة من دون علم منهم
بوجه من الوجوب والندب والذي يهم العقلاء على تركهم السؤال عن الوجه ولهذا ذكر المحقق على ما حكاه عنه
صاحب الجواهر في باب الوضوء ان ما حققه المتكلمون من وجوب ايقاع الفعل لوجه لو وجه وجوبه كلام
شعري ان الاحتياط كما يكون في اصل الفعل كذلك يكون في وجهه فاذا احتمل وجوب الفعل اتى به
على قصد الوجوب احتياطا باحتمال وجوبه ورجاء اصابة الواقع لسببه ان طريق الاحتياط ليس ما ذكره
من ترك الاحتياط والعمل بالظن بل طريق الاحتياط بعد القول بحجية قصد الوجوب شيء عند الظن بوجوبه
هو ان يأتي به المكلف بقصد الوجوب عملا بالظن ثم يأتي به على وجه الاحتياط متقربا به من دون تعيين لوجه
الماتي به وعلى هذا يكون قد جمع بين العمل بالظن والعمل بالاحتياط للاحتياط ان القائلين بوجوب معرفة
الوجه انما ارادوا بذلك معرفته على وجه العلم الوجداني والشرعي الذي قام عليه دليل معتبر شرعا فظن
الوجوب انما يكون معتبرا اذا قام عليه دليل شرعي خاص مفيد له وكذلك اجزاء قصد الوجوب انما هو اذا كان
المؤدى به دليل قطعي او دليل ظني خاص معتبر من جانب الشارع بالخصوص واما معرفة الوجه من طريق
مطلق الظن ووجوب قصده المحصل على ذلك الوجه كما يلزم من مقصد القائلين بذلك الحكم واجزاء قصد

الوجه من ذلك الطريق ما ذكرنا في الثالث خلا وجه للاحتياط بعد الوجه المتوصل اليه من الطريق المذكور
ان الوجه غير منحصر في الوجوب والندب بل المراد به ما كان العمل عليه من الوصف فالاحتياط ايضا
في المقام الذي احتمل فيه وجوب العمل ولم يتحقق بحيث يرتفع الشك هذا تمام الكلام فيما اوردوه على الاحتياط
في كل ما احتمل فيه الوجوب او الحرمة من الوقائع المشتبهة سواء كان الاحتمال على طريق الظن او الشك او الوهم
قد ظهر من جميع ما ذكرناه ان العمدة في الرد على وجوب الاحتياط عند انسداد باب العلم هي الوجوه التي قدمناها لكن لا
يخفى عليك ان تلك الوجوه ايضا لا تخلو عن شيء اما الاجماع على بطلان الاحتياط فهو واضح واما عدم امكان
العمل بالاحتياط في جميع الموارد فقد عرفت عدمه قدحه في العمل بالاحتياط لكونه مشروطا بالتمكن والقدرة كسائر
التكاليف الشرعية واما اختلال النظام فلانه ايضا صالح للانكار فلم يبق الا لزوم العسر وهو الذي لا مدفع له
الا انه لا يثبت على ايراد باب الظنون المطلقة اما اولا فلان مدعاهم انهم يعاملون مع مطلق الظن معاملة الظنون
الخاصة في تمييز المعلومات الاجمالية من التكاليف في الوقائع المشتبهة بذلك الظن حتى يحصل العلم الاجمالي
بتلك التكاليف الى العلم التفصيلي بالنسبة الى المظنونات وذلك الصرف النسبة الى المشكوكات والموهومات
ويصير الشبهة في غير سلسلة المظنونات بدوية تنفى بالاصل نظير قيام الامارة المعتبرة على تمييز المعلوم بالاجمال
في الشبهة المحصورة كما لو قامت البينة على ان ما هو المتخصص من الاناءين هو هذا دون ذلك كما ان القائلين بحجية
الظنون الخاصة في غير ما قام به الظن المعتبر شرعا يبنون على اهمال الاصول في موارد ها هذا هو ما يجري من غير
بحجية مطلق الظن كما يعلم من ملاحظة سلوكهم في طي الموارد الفرعية ودليلهم المحض لاثبات ذلك ان قد عرفت
ان العمدة في نفي الاحتياط هو ادلة نفي العسر والحرج وهي لا تفيد ان في نفي الاحتياط الكلي في المقام لاستلزام
العسر المنفي واما اثبات ان الظن حجة فلا يثبت منها بل مقتضى القاعدة ح هو الاحتياط ما لم يلزم العسر المقتضي
للاحتياط وهو العلم الاجمالي موجود وانما المانع منه هو لزوم العسر فيه فترك الاحتياط لعلى الامر بحجية الظن
وهو تقدير تقديرها ولا ريب ان العسر مندفع في ترك العمل بالاحتياط في بعض سلسلة الموهومات كما لو كان
الوجوب او الحرمة موهوما بوهم ضعيف لقيام الظن القوي على خلافه فيبقى على توزيع تلك السلسلة باخراج
هذا القسم منه من تحت قاعدة الاحتياط وما عداه مما لم يكن الوهم في غاية الضعف كما لو قام الظن الضعيف

على عدم

على عدم الوجوب او الحرمة ينضم الى سلسلة المظنونات والمشكوكات ويجب الاحتياط فيها فمقتضى الدليل
هو ترك الاحتياط الكلي واختيار المرتبة الوسطى بين الاحتياط الكلي والاحتياط في خصوص المظنونات فلا يمكن
اجراء الاصول في موارد ها فالدليل اجنبي عن المدعى لان ما يقولون به لا يثبته الدليل وما يثبته الدليل لا
يقولون به والاكتفاء الظن الخاص فانه بعد ما ثبت حجيته بالدليل المعتبر شرعا يصير حاله كحال العلم ولا مانع من اجراء
الاصول ح في غير ما قام به هذا الظن من المشكوكات والموهومات وبالجملة ان مدعى هؤلاء القوم انما يثبت لو ثبت
من الشارع ولو بدليل العقل ان مطلق الظن حجة ودليلهم وهو نفي العسر كما عرفت لا يفي باثبات ذلك اذا الثابت
هو نفي الاحتياط الكلي العسر وليس فيه تحديد لخصوص سلسلة المظنونات حتى يصير المدفع العسر في ترك الاحتياط
في دائرة المظنونات بحيث لا يزيد ولا ينقص منها شيء ولئن تنزلنا عن ذلك وقلنا بعدم اندفاع العسر بترك
العمل بالاحتياط في بعض اقسام الموهومات فلا اقل من اندفاعه بتركه في جميع السلسلة واما سلسلة المشكوكات
فلا دليل على ترك الاحتياط فيها لعدم استلزام الحاقها بالمظنونات شيئا من العسر لقلة افراد تلك السلسلة
في الغاية اذ الاغلب حصول العلم او الظن بالحكم وجودا وعدما ودعوى الاجماع المركب وعدم القول بالفصل
في العمل بالاصول بين المشكوكات والموهومات واضحة الفساد لان القائلين باعتبار الظنون الخاصة انما
يعملون بالاصول في تلك الموارد لعدم الموجب للاحتياط في حقهم لانفتاح باب العلم بالنسبة اليهم ولو بالظن
الخاص في اغلب الاحكام فيعملون بالظن من حيث انه ظن بخلاف هؤلاء القوم حيث ان المقتضي للاحتياط هو
العلم الاجمالي في حقهم موجود لا مانع عن العمل به الا العسر فيسقط وجوب الاحتياط في مقدار ما يحصل به العسر
واما في غيره فلا مفر لهم من العمل بالاحتياط لوجود المقتضي وفقد المانع وقد عرفت عدم تحقق العسر في الاحتياط
بالنسبة الى المشكوكات ايضا وعملهم بالظن انما هو من حيث انه احتياط لا من حيث حجية العمل من المجمعين مختلفة
الاجماع تقييدي لا حجية فيه واما ثانيا فلان بناء هؤلاء على تقديم الظنون الشخصية التفصيلية الحاصلة
من الامارات الظنية كالشهرة وعدم الخلاف والاولوية وامثالها على الظنون النوعية الاجمالية الحاصلة
من الاصول اللفظية كاصالة الحقيقة واصالة العموم والاطلاق ونحوها عند التعارض فيلتزمون بتخصيص
الكتاب والسنة المتواترة القطعية بنحو الشهرة القائمة على خلافها قياسا لمطلق الظن على الظن الخاص

ودليلهم كما عرفت لا ينهض باثبات ذلك والتمسك بالمرجح مع الفارق اذ الظن الخاص انما يقدم على الظنون النوعية من
حجية كونه واردا عليها رافعا لموضوعها حيث ان الاصول انما يعمل بها عند عدم الدليل على خلافها فعدم الدليل مأخوذ
في موضوعها واذا قام الظن الخاص الثابت حجيته بدليل قطعي شرعي على خلاف تلك الاصول رفع موضوعها وتقدم
عليها بل الاقتران بينهما الاتي بادي النظر كما في تعارض سائر الاصول مع الدليل الوارد على خلافها فلا يقاس عليه
مطلق الظن الثابت حجيته من باب الاحتياط بل المنع في الحقيقة هو الاحتياط والعمل بالظن انما هو من جهة موافقته
للاحتياط فلا يجوز ترك العمل بالاصول اللفظية بمجرد قيام الظن على خلافها ما لم يكن ذلك الظن على وفق الاحتياط
وتظهر الثمرة فيما لو كان مقتضى الاصول هو الاحتياط وتقتضي الظن خلاف الاحتياط كما لو كانت العمومات متضمنة
للتكليف والظن بالخلاف فح يجب تقديم العمل بالعمومات على العمل بالظن بل التعارض بينهما حينئذ يحتاج الى الترجيح والتقديم
اذ الاصل عند عدم الدليل دليل ثابت حجيته بالدليل القطعي فالواجب عليهم ح هو التفصيل في الظنون النوعية بين
المتضمنة للتكليف والنافية له وتقديم الظنون الخاصة على الثانية دون الاولى ولكنهم لا يقولون به فان قلت
لا حجية في عمومات الكتاب والسنة واطلاقاتهما للعلم الاجمالي بكثرة تطرق التخصيصات والتقييدات اليها وسيرة
من قبل العام المخصص بالمجمل على التعارض الشهرة واشباهها الثابت حجيتها عند هؤلاء القوم ولو من باب الاحتياط
فلا فرق في العمومات بين المتضمنة للتكليف والنافية له في تقديم الظنون الخاصة عليها قلت اولا ان ذلك انما يتم
في بعض العمومات مثل الفاظ العبادات وبعض المعاملات مثل اوفوا بالعقود واحل الله البيع واما بعض المعاملات
بالمعنى الاعم فلا يتم فيها لتلك الدعوى كعمومات الاطعمة والاشربة او الصيد والذباحة واشباهها مع انهم لا يفرقون
في تقديم الظن الخصوصي على النوعي بين الظنون النوعية اصلا وثانيا انه يمكن دعوى زوال العلم الاجمالي بالتخصيص
في نحو اوفوا بالعقود واقيموا الصلوة ايضا بعد الفحص التام عن المعارضات في مظانها واركان التخصيص فيها الظنون
النوعية الحاصلة من الخبر الصحيح او الموثق وصدره ونحوهما حيث انه بعد تحقق عدة تخصيصات بالنسبة الى تلك العمومات
المخصصة يرتفع العلم الاجمالي ويصير حالها في غير موارد التخصيص ما ثبت في وجود المخصص الآخر كحال سائر العمومات
وقد عرفت ان الوجه ترك العمل بالاصل ح بمجرد قيام الظن على خلافه واما ثالثا فلانه بناء هم في مقام الافتاء
بظنونهم انما هو على الوجوب فيحكمون بوجوب مظنون الوجوب ويأتون به بقصد الوجوب مع ان مؤدى دليلهم

حسما

حسما عرفت هو الاحتياط فعليهم ان يفتوا فيها بالاحتياط واما انما بنية الاحتياط كسائر موارد الاحتياط كالاتيان
بالصلوة عند اشتباه القبلة الى جهات متعددة ولا يقولون به فان قلت لا وجه للعمل بالاحتياط في المشكوكات
اذ لو لم يقع العلم بعدم وجوبها من جهة عمل العلماء من الاخباريين والمجتهدين وبناءهم على عدم الاحتياط
فيها فلا اقل من الظن به المنع للظن باعتبار الاصول في موارد هذه المشكوكة وان المرجع في كل
مورد منها هو ما يقتضيه الاصل الجاري في ذلك المورد وقصر الاصول مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة
وستعرف انشاء الله تعالى ان الثابت حجيته من الظن بدليل الانسداد لا فرق فيه بين الظن الفرعي المتعلق بالحكم
وبين الظن الاصولي المتعلق بطريق الحكم فالمشكوكات اذن مندرجة تحت المظنونات مكما وان خرجت منها
موضوعا وقد عرفت سقوط الاحتياط فيها لظن عدم وجوبه المعتبر عنه بالموهومات قلت مسئلة اعتبار الظن
الطريق هي نتيجة دليل الانسداد موقوف على مقدمات منها هذه المقدمة المبحوث عنها وهي بطلان الاحتياط واما
حتى في المشكوكات حتى يحصل لزوم الاشكال في العمل بالظن فلا يفرق فيه بين الظن بالطريق والظن بنفس
الطريق فلو بني اثبات هذه المقدمة على اعتبار الظن بالطريق لزم الدور الباطل والحاصل ان ما استدل به من
بطلان القول بالمخصص الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد في الظن بالحكم دون الظن بالطريق كما اورده بعض
وكذا القول بالعكس وان الحق هو التسوية بين الظنين والتخيير في العمل بكل منهما انما هو بعد احراز مقدمات الدليل
التي من جملتها ابطال الاحتياط حتى في المشكوكات فلو توقف ابطال الاحتياط ايضا على اعتبار الظن بالطريق
لزم الدور هكذا ذكره بعض مشايخنا المحققين ولكن يرد عليه انه بعد تسليم الظن بالطريقة والاصل في مواردها
لا وقع لما ذكر في الجواب لان الظن بالحكم والظن بالطريق على تقدير حجية الظن في نظر العقل سيان بالزيادة و
النقصان والموهومات من قبيل ما تعلق به الظن بالحكم وهو الظن بعدم الوجوب في المشكوكات من قبيل ما تعلق
به الظن بالطريق وهو الظن بحجية الاصول فيها فتخصيص عدم الاعتنا بالظن في المشكوكات بتقريب استلزام
اعتبار الدور وتخصيص الاعتبار بالظن في الموهومات بحكم الدليل عليه ولذا يقع العسر بترك الاحتياط كما
يحصل بتركه في الموهومات كذلك يحصل بتركه في المشكوكات ايضا غاية التوزيع في كل من السلسلتين بترك
الاحتياط في بعض كل منهما حتى يرفع العسر المنفي والحاصل انه بعد تسليم مفاد دليل الانسداد من اثبات جواز العمل

اي ما لم يعلم وجوبه

بل ما يكون الظن بالطريق اقوى من الظن بالحكم فلا وجه لتقديم الاضعف على الاقوى

بالظن وترك الاحتياط في موردها لا وجه للتفرقة بين الظن باعتبار امارة مصححة لعدم العقاب في ترك مشكوك الوجوب
مثلا وبين الظن بعدم الوجوب فكما يسوغ ترك العمل بالاحتياط في الثاني كذلك يسوغ في الاول وعلى الجواب الثاني
واف لذلك فان قلت ان مجرد العلم الاجمالي بوجود التكاليف لا يوجب العمل بالاحتياط في الموارد المشكوكة اذا لم ينضم
ما يظن طريقيته لان تفاعد بالعمل بالظن فيما يظن طريقيته مثلا وفي باقي الموارد لا يوجب الاحتياط من جهة كونه احد مخالفات
الواجبات والمحرمات وهذا اجماع من كل العلماء حيث وهذا الاصوليين والاخباريين لا يلتزم احد منهم بالعمل
بالاحتياط في مطلق مورد الشك وان احتياط الاخباريين منهم في موارد مشكوك التحريم فاذا كان عدم وجوب الاحتياط
اجماعا مع عدم قيام ما يظن طريقيته على عدم الوجوب فمع قيامه لا يجب الاحتياط بطريق اولى قلت ان اجماع العلماء انما
قام على عدم وجوب الاحتياط في مورد الشك اذا لم يكن لهم اجمالي بوجود التكاليف في الموارد المشكوكة اما ان
لهم علما بالاحكام في جملة من الوقائع تفصيلا وظنا معتبرا بالخصوص في جملة اخرى فتقل لهم موارد مشكوكة اما
لا يلتزمون فيها بالعمل بالاحتياط لانفتاح باب العلم عندهم في غالب الاحكام وابن هذا الخبر فيراد المفروض
انسداد باب العلم في اغلب الاحكام والعلم الاجمالي بوجودها في الموارد المشكوكة غير العلم الاجمالي باصل التكاليف
الشرعية فموضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم او الظن الخاص في الاغلب غاير لموضوع عمل القائلين
بالانسداد فاجماعهم في الاول على عدم وجوب الاحتياط لا يثمر في الثاني المغايرة بين موضوع عمل الطائفتين هذا
كله حال الاحتياط في جميع الوقائع في صورة انسداد باب العلم الى اغلب الاحكام واما الكلام في ابطال الرجوع
الى العمل بالاصل الجاري في كل واقعة من البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير فنقول قد عرفت بطلان الرجوع
الى البراءة والاحتياط الكلي مستقصى واما بطلان الاحتياط الجزئي فانه وان لم يستلزم العسر والحرج بمجرده
فلا ريب في استلزامه مع انضمام الاستصحاب المثبت للتكليف واما بطلان العمل بالاستصحاب فان كان ثبوت التكليف
من غير ان يوافقه دليل خاص فالعمل به يرجع الى العمل بالاحتياط اذ يسقط بعد موافقته حيثية العمل بالاستصحاب
من حيث هو بل العمل بمؤداه عمل بالاحتياط وقد عرفت بطلان العمل بالاحتياط وان وافقه دليل خاص اي ما يظن
من قبل الحكم الالزامي فهذا يرجع الى العمل بمؤدى هذا الدليل فلا يبقى في هذا المورد مجرى الاستصحاب اذ مجرى
الاصل العملي هو مورد الشك فبعد قيام الدليل الخاص لا يبقى شك حتى يكون موردا للاستصحاب وان كان

ثانيا

ثانيا التكليف مخالفا لمؤدى الاحتياط فقد عرفت ان وجود العلم الاجمالي يمنع عن العمل بما ينفي التكليف من البراءة
وغيرها واما التخيير فبطلانه واضح لاختصاصه بما اذا دار الامر بين المحذورين فلا يجري في غيره واما بطلان الرجوع
الى التقليد في حق المجتهد الذي انسد في حقه باب العلم الى اغلب الاحكام بان يقلد من يدعي انفتاح باب العلم
او الظن الخاص بالنسبة الى اغلب الاحكام كالسيد المرتضى والشيخ او غيرهما من العلماء السابقين او
المعاصرين فهو من وجهين الاول اجماع العلماء على جواز تقليد احد المجتهدين الذين انسد في
حقه باب العلم في الاغلب بطلان ذلك عندهم من الواضح المسلم الثاني ان التقليد في حق الجاهل
بالحكم انما ثبت فيمن عجز عن الفحص رأسا ولم يتمكن من المراجعة الى الادلة اصلا كجهال العوام واما الجاهل
الذي ليس بهذه المثابة وكان يبذل المجهود بمراجعة الادلة ويعتقد بطلان مستند مدعي العلم في اغلب الاحكام
فلا دليل على حجية فتواه في حقه لو لم يثبت الدليل على عدم حجيتها فان من يخطئ القائل بحجية خبر الواحد في فهم
دلالة الآية الناهية عليها فكيف يجوز له متابعته وان مزية له عليه حتى يجب رجوع هذا البدوي الى هذا
تمام الكلام في المقدمة الثالثة واما المقدمة الرابعة من مقدمات دليل الانسداد وهي انه بعد عدم
جواز العمل بالطرق المقررة للجاهل العاجز يجب العمل بالظن ولا يجوز العدول الى غيره من سائر الاحتمالات الاخر
من الامور التي ابطلناها في المقدمة السابقة وغيرها كالقرعة فنقول اذا انسد باب العلم الى الاحكام وثبت لزوم
التعرض لامتثال الاحكام المشتبهة باق وجه كان فالمحقق هو التعرض لامتثالها على وجه الظن بالواقع اذ
ليس بعد الامتثال العلمي الوجداني او الشرعي امتثال مقدم على الامتثال الظني بانه اذا وجب التعرض
لامتثال تلك الاحكام المشتبهة فيحتمل في ذلك احتمالات احدها ان يجب التعرض لامتثالها على وجه العلم
واليقين وان استلزم التكليف بالمحال نظرا الى ان انسداد باب العلم الى الاحكام مسبب عن سوء اختيار
المكلفين حيث صادوا اسباب الغيبة من غير الاحكام وهو الامامة وفي هذا الاحتمال ما قد عرفته من الفساد
فيما مر ثانيها ان يبنى على البراءة الكلية فيما انسد فيه باب العلم وهذا الاحتمال كسابقه في البطلان
وقد تقدم وجهه وثالثها ان يجب التعرض لامتثال على وجه الامتثال العلمي الاجمالي وهو يحصل بالاحتياط
الكلي وقد عرفت ايضا رابعها ان يعمل بالظن في بعض المسائل ويبنى على الاحتياط في بعضها الاخر

سيجيء ما يبين فساد هذا الاحتمال منها ان يكون المكلف مختارا في العمل بالظن والعمل بالاحتياط وان اذا
عرفت بطلان بناء العمل على الاحتياط تعرف فساد هذا التخيير يرجع الى التخيير بين العمل بما يجوز وهو العمل بالظن وبين
العمل بما لا يجوز وهو العمل بالاحتياط سادسها التخيير بين العمل بالظن والعمل على الاثر وهذا ايضا باطل
لانه يرجع الى التخيير بين الالتزام بالتكليف وعدم الالتزام به سابعها ان يجب على المكلف العمل بالطرف الموهوم
وهو الظن المقابل للطرف المظنون وهو باطل ايضا لاستلزامه ترجيح المرجوح على الراجح ثامنها ان يجب العمل
بالاحتياط الى ان يستلزم العسر والحرج فيلزم العمل بالظن وهذا ايضا باطل لان في تجنب ما يلزمه العسر والحرج من
الاحتياط عما لا يلزمه ذلك عسرا وحرجا شديدا على المقلدين لو لم يكن في حق المجتهدين ايضا لعدم معيار معتبر
في ذلك تاسعها العمل بالقرعة بين المحتملات والاستخارة مثلا وهذا فاسد ايضا لانه لم يدل دليل على جواز العمل
بالقرعة في الاحكام وكذا الاستخارة عاشرها ان يجب التقليد على المجتهد الذي انسد باب العلم بالنسبة اليه وقد
عرفت بطلانه فاذا تحقق لك بطلان هذه الاحتمالات تعين العمل بالظن اذ لا معزل عداه هذا تمام الكلام على
المقدمات وينبغي التنبيه على امور الاول ان الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد هل هو مطلق الظن
او الظن في الجملة الدائر بين الكل والبعض وبعبارة اخرى ان الحجة الدليل المذكور محصورة كلية عامة لجميع الظنون
حتى يحتاج اخراج نحو القياس عن تحتها الى دليل او مهملة في قوة الموجبة الجزئية حتى يحتاج التعميم عند رجحان بعضها
الى ختم المقدمات المهملة وبعبارة اخرى ان حكم العقل بحجية الظن هل هو من باب الكشف عن حكم الشارع و
رضاه بالعمل بالظن بعد انسداد باب العلم حتى يقتصر على القدر المتيقن الذي تندفع به الضرورة كالاقتصار
على اكل ما يسد الرمق من لحم الميتة عند الضرورة او لا بل هو من باب الانشاء والحكومة اذ كما ان العقل حاكم
في مسئلة نفس الاطاعة كذلك هو حاكم في كيفية الاطاعة فنقول اما بحسب الموارد فلا اشكال في عموم الظن وعدم
اختصاصه بمورد دون مورد ونعني بالموارد الموارد الفقهية ومعنى عموم حجية الظن فيها انه اذا كان حجة في
الطهارة كان حجة في الصلوة وغيرها من العبادات والمعاملات ايضا واما غير الموارد الفقهية من الاصول
العملية او الاعتقادية ومن الموضوعات المستنبطة او الصرفة ففيها كلام آخر يأتي في محله ان شاء الله تعالى وبالجملة
فبعد فرض حجية الظن في الفقه لا كلام في عدم الفرق بين ابوابه واما بحسب اسبابه ومراتبه فتوضيح الحال في ذلك

ان الظن

ان الظن اما معلوم الاعتبار كالبينة ونحوها مما دل الدليل القطعي على حجيته او معلوم عدم اعتباره كالقياس
ونحوه او مظنون الاعتبار كخبر الواحد والاجماع المنقول او مظنون عدم اعتباره كالشهرة وعدم الخلاف او
مشكوك الاعتبار كالاولوية والاستقراء ونحوهما فهذه اقسام خمسة والاولان منها خارجان واضحان واما الثلثة
الاخيرة فهي محل الكلام في هذا المقام وقد اختلفوا فيها على قولين احدهما ان نتيجة الدليل المذكور كلية
شاملة لجميع تلك الاقسام الثلثة وثانيهما انها مهملة في حكم الجزئية وارباب هذا القول فرقوا بينها
فرق وفرقة تقول ان الحجة هي الظنون القوية اذ العقل بعد ما رأى تفاوت الظنون في القوة والضعف
وجد كفاية القوية منها واتمام الفقه بالبعدي منها الى الظنون الضعيفة وبعبارة اخرى ان الظن الثابت
حجيته مردد بين الاقل المتيقن والاكثر فيجب العمل بذلك المتيقن لوجوب العمل به على كل حال ويطرح الباقي للشك
والقدر المتيقن هو الظن الحاصل من الخبر الصحيح الاعلى وقد سلك هذا المسلك صاحب المعالم الزبدة كما يظهر
ذلك من اتهامهم دليل الانسداد وترجيح الظن الخبري وتعيينه من بين الظنون واعتبارهما قدر المركوز في تعليل
الراوي في المعالم ان العقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوت بالقوة والضعف فالعدول
عن القوي منها الى الضعيف قبيح والريب ان اكثر امر اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بغيره من سائر
الادلة فيجب تقديم العمل بها انتهى وفرقة اخرى تقول كما انها لا تقتصر على الخبر الصحيح الاعلى بل تتعدى الى
الصحيح المشهور والحسن والموثق وغيرها من الظنون المظنونة الاعتبار كالضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ايضا و
فرقة ثالثة لم تكلف بذلك فتعدت الى جميع الظنون ولكن بمعونة مقدمات اخر يعبرون عنها بالمقدمات
المعمة كبطلان الترجيح من غير مرجح والاجماع على بطلان التخيير ونحوهما وسيجيء ذكرها ان شاء الله تعالى فالقائلون
بالقول الاول وهم ارباب القول بكلية النتيجة منهم من يقول بحجية الظن حتى في المسئلة الواحدة وفي الموارد
النادرة ايضا بمعنى انه لو تم الفقه ولم يبق الا الموارد النادرة التزموا بحجية الظن فيها وهم الذين يزعمون ان
حجية الاصول مقيدة بعدم الظن بخلافها ومع قيام الظن بخلافها لا يجري الاصول ومنهم من الحق بذلك
وهم الذين يدعون ان اعتبار الاصول ليس مقيدا بعدم الظن بالخلاف وانما العلم الاجمالي بالتكاليف
الواقعية الموجودة في الوقايع المشتبهة كان مانعا من جريان الاصول وهو مرتفع بعد العمل بالظن في اكثر الموارد

وإذا قال المانع عاد الممنوع فتجري الأصول كل في مورده والعجب من صاحب المعالم من حذو حذوه في اختيار النتيجة في دليل
الانسداد مع اعتباره الأصول مقيدة بعدم الظن بالخلاف الأمر بعد فرض عدم اعتبار الأصول بحسب مع قيام الظن
ضعيف على خلافها لا يبقى مجرى الأصول على مذهبه ومن المعلوم أنه لا يسقط التكليف عن المكلف فعلى هذا
فلا بد له من العمل بالظن ولو كان ضعيفا أو يكون كل ظن حجة حتى الضعيف منه وليس معنى العمل بكل ظن الا هذا التكليف
يجتمع مع اختيار إهمال النتيجة ثم إن حاصل الفرق بين القولين الأخيرين بعد اشتراكهما في الاعتراف بعدم جريان الأصول
عند انسداد باب العلم هو كون علة عدم جريانها فقد المقتضي في الأول ووجود المانع في الثاني هذا تفصيل الأقوال
في المسألة والتحقيق أن نتيجة برهان الانسداد قضية كلية إذ بعد تسليم المقدمات المذكورة من بقاء التكليف
وانسداد باب العلم الوجداني والشرعي وعدم جريان الأصول لا يبقى شك في وجوب العمل بالظن في جميع الموارد
من أي سبب حصل وفي أي مرتبة كان إذ ما من مورد من موارد الظن الا وفيه حكم من الشارع ولا يجري الأصل فلا
من تعيين ذلك الحكم بالظن سواء قلنا بأن عدم الظن بالخلاف مأخوذ في موضوع الأصول كما عليه بعض نظرا إلى
ارتفاع قيام الطريق لا يبقى مجرى الأصل أصلا أم قلنا بأن سقوط الأصل عن درجة الحجية والاعتبار من حجر العلم الإجمالي
كما هو الحق إذ بعد فرض ذلك العلم انسقط الأصول عن الحجية كما عرفت في بيان المقدمات والمفروض أن الفقه مجمعا
لم يعلم فإن في ترك التعرض لامتثال الأحكام الواقعية فلا بد من العمل بالظن في موارده فما عليه بعض القائلين باعتبار
مطلق الظن من إهمال النتيجة لا يتم الا بعد تسليم بعض المقدمات المذكورة والا فلا مناص من الالتزام بحجية مطلق الظن
وكلية النتيجة كما عرفت ثم إن ذلك الحكم العقلي بحجية مطلق الظن على وجه الكلية لا بد وأن يكون من باب الحكومة
الانشائية لا الكشف عن حكم الشارع بجواز العمل بالظن وإمضائه إياه إذ كما أن نفس الإطاعة وحرمة المعصية
ليس شيء منهما من مجعولات الشارع بعد تحقق الأمر والنهي منه بل أمر يستقل به العقل من دون بناء على الكشف ولا
حاجة إلى بيان الشارع كذلك كلية الإطاعة فإنه يكون فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام يتعذر فيه العلم
بتحصيل مراده فكما أن العلم عند التمكن منه طريق إلى الواقع بنفسه لا يحتاج إلى الجعل بما أن كذلك الظن عند فقد
العلم مع ملاحظة سائر مقدمات دليل الانسداد طريق بنفسه غير مفتقر إلى جعل الشارع فوجوب العمل بالظن فيها
يحكم به العقل لكن على وجه التعليق دون التنجيز نظير حكمه بالبراءة فيما لم يرد فيه دليل من الشارع كيف لا ولو لم

على

على الكشف فلا يلزم القول بإهمال النتيجة بل بطلان الاستدلال على حجية الظن رأسا لعدم إحاطته غير سبحانه
بالمصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء والجهات الموجودة فيها من الحسن والقبح ومع فرض المحتمل أن الشارع
طريقا إلى الأحكام أصلا أو نصب شيئا غير الظن ولو كان هو الوهم ويشهد بذلك أن الشارع قد اعتبر الأمارات
الخاصة من البينة واليد وغيرهما ولو قام الظن على خلافها وعلى هذا فنتيجة ما أورده الفاضل النراقي على
دليل الانسداد من أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن في الجملة حجة فكذلك يحتمل
أن يكون قد جعل لنا الحجة شيئا آخر من دون اعتبار إفادة الظن من العمل بالاستخارة أو القرعة أو التخيير
بين الظن وغيره أو التوزيع ونحوها أو المفروض عدم استقلال العقل فمن أين يثبت حجية الظن فيبطل الاستدلال
رأسا والحاصل أن حجية الظن بعد الانسداد كحجية العلم في حال الانفتاح وكما أن العلم طريق عقلي إلى الواقع
فكذلك الظن والذي يكشف عن بطلان القول بأن حكم العقل بحجية الظن من باب الكشف عن حكم الشارع
بها أمران أحدهما أن بيان الطريق ليس من وظيفة الشارع حتى يدركه العقل ويكشف عنه وثانيهما
أنه لو بني على اعتبار الشارع وجعله لما تم الاستدلال على حجية خصوص الظن لكونه مرجحا في عرض الوهم و
الشك إذ الفرض عدم استقلال العقل والأحكام منوطة بالمصالح والمفاسد التي لا يعلمها غير الشارع
ولعل المصلحة الكامنة المعلومة عنده اقتضت اعتبار العمل على الوهم دون الظن فيحصل أن حكم العقل في
هذا الباب من باب الحكومة لا الكشف فإن قلت إن ما ذكرت من التفرقة بين حكمي العقل والشرع مما
لا ثمرة بينهما المقررة عندهم أنه كلما حكم به العقل حكم به الشرع قلت أولا إن التلازم بين الحكمين إنما هو
مع قابلية المورد وصلاحيته للإطاعة والمعصية ليست قابلة لورود الشرعي فيها إذ لو توقف وجوب الإطاعة على
صدور الأمر من جانب الشارع بها لتوقف وجوب إطاعة الأمر بالإطاعة على صدور الأمر بالإطاعة أيضا وهكذا
فإن عاد لزم الدور والا لزم التسلسل وأما ما ترى من أمر الشارع بالإطاعة والنهي عن المعصية فإنما
هو للإرشاد لا للتكليف ولهذا لا يتعلق من جهتهما الثواب والعقاب وثانيا إن مقتضى الملازمة بين
الحكمين هو ثبوت حكم الشرع على وفق حكم العقل فإن كان على وجه الإلزام كان حكم الشرع أيضا على وجه
الإلزام وإن كان على وجه الإرشاد كان حكم الشرع أيضا على وجه الإرشاد وحكم العقل بالعمل بالظن فيما نحن

فيه بل في جميع المقدمات ليس الامر من باب الارشاد الى المصلحة فان كان المحاذي بلا لازم جاء على طبقه حكم الزامي من
الشارع والا فالشرع ايضا مولوي في الارشادية بمعنى حكم الشارع بالارشاد ايضا فلم يرد بالحكم الارشادي
الشرعي مما ذكر ظهر وجه عدم الاجزاء في الامر الظاهري العقلي كما لا يخفى لان حكم العقل بالعمل بالظن كما عرفت ليس من باب
الكشف عن الحكم الالزامي لان حكم العقل بالعمل به ليس من باب الكشف عن الحكم الالزامي الشرعي بل هو ارشاد الى ما يعلم
في تلك الحالة من الطريق الذي يسلكه واثبات العذر في عمله على تقدير ذلك الامر الظاهري العقلي فلا يحكم بكون
المأمور به بذلك الامر بطلا بالشارع وذلك لا يوجب الاجزاء بعد ظهور خلافه كما لم يشأ ما ذكره الفاضل القمي في
الرد على الفاضل التوني ره في نصب قرينة النزاع في ثبوت الملازمة بين حكمي العقل والشرع ومحصله انه ما من موضع
استقل فيه العقل الا وقد ورد على طبقه حكم شرعي في الكتاب او السنة فلا يبقى مورد غير مبين من حجة الشارع حتى
يجري النزاع من حجية ثبوت الملازمة وعدمه وحاصل الرد انه على القول بثبوت الملازمة يتحقق وجوب العمل بالظن في
حال الانسداد من قبل العقل ثم يتحقق وجوبه من قبل الشارع بحكم قضية الملازمة بناء على ترتبها على القول بترتبها
بصير الظن حجة شرعية بخلاف ما لو قيل بعدم ترتبها واي ثمرة اعظم من هذا وبعد الغض ان النزاع في قضية الملازمة
انما هو من حيث ترتب الثواب والعقاب على حكم العقل وعدمه وبين حكم الشرع الالزامي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب فالبحث هنا
انما هو من حيث ترتب الثواب والعقاب على حكم العقل من حيث كشفه عن حكم الشرع وهذا لا يجري في مسئلة حجية الظن
الا على تقدير كون حكم العقل عند انسداد باب العلم كاشفا عن حكم الشارع لا يترتب على نفس وجوب العمل بالظن ثواب ولا عقاب
وانما المترتب عليه هو الثواب الظني من الحكم الواقعي كوجوب العمل بالعلم عند التمكن منه فانه لا يترتب عليه الا الثواب المعلوم
ظليل من الشارع بالعمل بالظن عند انسداد باب العلم على تقدير تسليم كشف الدليل عنه الا ارشاد محض اشل الامر
في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر والنواهي الارشادية لا يترتب عليها الا الاثر المترتب على ما ارشد
اليه فالامر في اطيعوا الله مثلا لا يترتب عليه من الثواب الا ما يترتب على ما يحصل به الاطاعة كالصلوة والزكوة
الصوم وامثالها ولا يدل على نفس الاطاعة ثواب غير ما يترتب من الثواب على نفس الصلوة كما ان اطاعة امر الطبيب
لشرب الدواء لا يترتب عليها شيء من الاثر والخاصية الا ما يترتب على شرب الدواء بنفسه ولو لم يكن قد امر
به الطبيب هذا هو الكلام في تحقيق الحق من القول بكون نتيجة دليل الانسداد كليه واما الكلام في القول من قال

بكون

بكون قضية الدليل المذكور مهملة مجملة مع اكتفائه بالجزئية التي هي في حكمها واقتصاره بالعمل ببعض الظنون لتعينه
عنده بمرجح خارجي مثل كونه اقوى من غيره مثلا لا نوان ذلك القائل استند الى ان العمل بالظن انما يجوز بقدر
الضرورة وهي تقدر بقدرها فيكتفى من افراد الظنون بما اقوى والاربع في اختلافها بحسب القوة والضعف
ولا دليل على التعدي من القوي الى الضعيف لو لم نقل انه قام الدليل على التجوز وانت خبير بان هذا ينافي المنع
من العمل بالاصول العملية في موارد عدم قيام الظن على خلافها كما هو مقتضى مقدمات دليل الانسداد
فيثبت بذلك ان العمل بالظن متعين عند انسداد باب العلم وهذا قال بعض الافاضل ان العمل بالظن بعد
الانسداد على وفق الاصل المقتضي للجواز وانه انقلب الاصل الاولي المقتضي لحرمة العمل به انقلابا كليا الا ان
ذلك انما كان قبل الانسداد وهذا يهدم بنيان مستند القول المذكور مضافا الى انه لو لم يبن على كلية القضية
لم يندفع الاشكالات المتعسرة المذكورة لانها الدافع لها باسرها واما الكلام على قول من قال ان النتيجة
مهملة بالاصل لكنها تكفي لبطلان العموم بالمقدمات المعممة فهو انه يقول ان مقتضى الاصل وهو حرمة العمل
بالظن ولزوم العمل بالاحتياط وان كان يقتضي الاقتصار على البعض لكن هناك مقدمات اخر مقتضية
للتعميم فلا مساغ للاقتصار على البعض بعد ملاحظة تلك المقدمات وهي امور احدها ان الظن الثابت
حجيته بالدليل المذكور ليس طبيعة الظن من حيث هي بل الطبيعة الظن من حيث الوجود ح ظ يبنى على التخيير في العمل
بكل من الافراد لو خالف الاجماع لان بطلانه مجمع عليه وان بني على تعيين البعض فان اريد به المعين عندنا
المبهم عندنا لزم الاغراء بالجهل وان اريد به المبهم عند الله لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من الالتزام بحجية الجميع
وهذا نظير دليل الحكمة الذي اقامه جماعة كصاحب المعالم وغيره في افادة المفرد المعرف باللام العموم بحصل
ذلك بعد بطلان التخيير بالاجماع انه لو بني على التعيين لزم الترجيح من دون مرجح اما بطلان التالي فهي
واما الملازمة فلان ما يتصور كونه مرجحا لبعض الافراد لا يخلو من امور لا يصلح شيء منها لذلك منها
قوة بعض الظنون بالنسبة الى الاخر فانها بحكم العقل مرجح لما اتصف بها منها موجب لتعينه في الاخذ والعمل
به وطرح الاخر والى اشار صاحب المعالم ره حيث قال ان العقل قاض بان الظنون اذا كان لها اسباب متعددة
متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف خرج انتهى وقد اورد الامر خلاف الاجماع

حيث لم يقل احد باختلاف حكم الظن في وجوب العمل به وعدمه بالقوة والضعف وبعبارة اخرى ان القوة تجعل واجب
العمل من الظن باختلاف المراتب بان يكون المدار على حصول مرتبة القوة بحيث يكون كل ظن حصل تلك المرتبة فيه كان
حجة ولو كان حاصلا من الاولوية مثلا في مقابل الخبر الصحيح الاعلى عالم البلد وبه احد هم قال بعضهم بالتفرقة بين الظنون
من حيث الاسباب ومنهم صاحب المعالم الجدة وان كان ظاهر عبارته هو التفرقة بينها بحسب المراتب وذلك لانه قد علم من مذهبه
انه لا يعمل بالشهرة مثلا في مقابل الخبر الصحيح الاعلى ولو كان الظن الحاصل من الشهرة اقوى من الظن الحاصل من الخبر بمراتب
كثيرة وخامسا انه ان اريد بالقوة مطلق القوة فقد بينا انها امر يعلم خاصة يمكن ضبطها اذ القوة والضعف امران
اضافيان يدل على احد بقطع عنده فما من قوي الا وهو ضعيف بالنسبة الى ما هو اقوى منه في الاحالة الى مثل هذا الامر الذي
لا ينضبط بما لا يصح من العقل ولا الشارع وان اريد بها المرتبة الخاصة من القوة وهو الظن الاطمئناني المحقق بالعلم حكما
فهو ممكن الا انه لا يجدي لعدم كفايته في الفقه والحاصل ان الناظر لحال المجتهد وهو مطلق القوة غير منضبط و
وهو الظن الاطمئناني غير ناظر وعلى التقديرين لا يصح كون قوة الظن معيارا في الترجيح والتعيين ومنها كون بعض الظنون
منتقيا بالنسبة الى الباقي كالخبر الصحيح الاعلى مثلا بالنسبة الى غيره فان كل من اعتبر غيره من اسباب الظن فقد اعتبره لاحالته
ولا عكس فالقدر المتيقن من الظنون يؤخذ به ويطرح الباقي للشك وفيه ان القدر المتيقن هو الخبر الذي كان جميع
رواته في كل من الطبقات عدلا ان وكانت التزكية على نحو الشهادة لا على نحو الظنون الاجتهادية الحاصلة للمزكي و
لم يكن اسم المزكي من قبيل المشتركات المميزة باعمال الظنون الرجالية ولم يكن الخبر مما اعرض عنه الاصحاب بل كان مقبولا لديهم
معمولا به عندهم كلا او عند اكثرهم ومضمونا للاطمئنان والوثوق بالصدور ولم يكن معارضا بما يوجب ضعفه فانه لا ريب
في انه كلما انتفى احد هذه القيود في خبر اختل كون خبر حجة دونه فلا يكون متيقن الحجية على كل تقدير وهذا القدر المتيقن
اما غير موجود او نادر في غاية الندرة فلا يكون وافيا باتمام الفقه ومنها كون بعض الظنون مظنون الاعتبار فانه
يجتمع فيه جهتا الواقعية والظاهرية كلتاهما فيقدم على غيره في مقام التعارض اما لكونه اقرب الى العلم او اقرب الى الواقع
مصلحة الواقع لان تلك الظن باعتبار كونه من الامارات المفيدة للظن بالواقع كما هو المفروض مما يترجح في النظر مطلقا
للواقع وباعتبار الظن بحجيته في مقام الظاهر يترجح تداركه لمصلحة الواقع من باب البدلية عن الواقع واحتمال مخالفة
ذلك الظن لمصلحة الواقع ابعد من سائر الامارات التي لم يقم الظن باعتبارها فهذا الظن اولى من غيره وعلى هذا فيترجح

الظن

الظن المشكوك الاعتبار وموهوم في الظن الغير الثابت حجيته او نقول ان الظن بعدم الاعتبار موهن لحجية ما ظن
عدم حجيته فيسقط من الحجية ويبقى الباقي مندرجا تحت الحجة فيلحق المشكوك الاعتبار بمظنون الاعتبار في الحجية
وفيه اولا منع موضوع الظن المظنون الاعتبار اذ بعد عدم ثبوت حجية ظن خاص كما هو المفروض فالظنون كلها
على حد سواء من دون مرجح لبعض افرادها على البعض الآخر والذي يتصور صلاحيته للترجيح ليس الا كون بعض الظنون
كالخبر الصحيح مثلا معمولا به عند ارباب الظنون الخاصة فالشهرة موجبة للظن بالاعتبار في هذا القسم من الظن لكن
يتصور ان ذلك انما يتم على تقدير عدم العلم بمدرك الشهرة واما على تقدير العلم به وتحقق عدم صلاحيته لذلك
واشتباه القائلين بالحجية وخطائهم في الفهم فلا شك بعد ما علمنا ان العاملين بالخبر الصحيح مدركهم في ذلك هو
انه الثقاة او الاجماع والسيرة او غير ذلك وخطائهم في الفهم فلكيف يحصل لنا الظن بحجية الخبر حتى يكون الخبر الصحيح
مظنون الاعتبار فيجبر الشهرة بعد العلم بالمدرك وتحقق الخطاء فيه لا يورث شيئا من الظن الا نعم اذا اشتهر
اعتبار العدالة والايمان في الراوي مع ان المظنون خلافه وبالجملة انا نمنع اولا موضوع الظن المظنون الاعتبار و
ثانيا نمنع حكمه وهو كون ذلك الظن المظنون الاعتبار حجة اذ حكم العقل بحجية الظن بعد انسداد باب العلم كما عرفت
انما من باب الحكومة اذ الكشف على الاول يثبت حجية مطلق الظن فلا يتصور الترجيح والتعيين وعلى الثاني الدليل
على حجية خصوص الظن بالاعتبار حتى يكون مرجحا اذ المرجحية كالدلالة تفتقر الى دليل قطعي وبعبارة اخرى ان
مطلق الظن ان كان حجة فلا مورد للترجيح والتعيين وان لم يكن حجة فلا يجوز الترجيح به فالترجيح بمطلق الظن
ساقط على التقديرين واما ما ذكره الفاضل التوني في الحواشي من التفرقة بين التعيين بالدليل والترجيح بلا
مرجح بان الاول يجوز اما هو الاول دون الثاني وان ما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول ومحصل ما ذكره يرجع
الى عدم جواز الترجيح بمطلق الظن هو ان القائل بعدم جواز الترجيح به قد خلط بين عدم جواز الترجيح بغير دليل
وعدم جواز التعيين بغير دليل وذكره هو في مقام الفرق ان الترجيح عبارة عن الميل الى احد الطرفين بعد
دوران الامر بينهما وان الحكم بكونه معينا في حقه التعيين عبارة عن الحكم بكون احدهما هو اللازم الواجب
العمل عليه وتنقيح ذلك فيما اذا تعددت الاقوال في مسئلة من مسائل الحلال والحرام وكانت كلها محتملة
لم يقم على شيء منها دليل اعتبره الشارع لكن كان احدها مظنونا بظن غير معتبر فيجوز الميل الى احدها هو الترجيح

بغير دليل وان لم يأخذه مكلفا على نفسه والحكم بكونه مأمورا به الشارع والتعيين عبارة عن البناء على كونه المكلف
وكونه مأمورا به الشارع وظاهر ان الذي لا يجوز بغير دليل معتبر انما هو التعيين دون الشارع حتى ورد انه الاصحاب
على جر الدليل الاسير دون دليل وانما يعاقب على الحكم بكون احد الطرفين مأمورا به مع عدم قيام دليل شرعي وذكر ذلك
امثلة منها انه لو اداره بعض عمال السلطان في احكام السلطان المرسلة اليه بين اعود وكان بعضها مظنونا بالظن
حجة من طرق السلطان جاز له ترجيح المظنون ولا يستحق بذلك العقاب اما لو اراد التعيين بذلك والحكم بكونه مأمورا به
السلطان منه فلا يجوز ذلك ويستحق العقاب لو حكم بالتعيين على ذلك الوجه فتبين ان ذلك ناشئ من الاشتباه والغفلة لان
ما نحن فيه انما هو من قبيل ما يحكم فيه بالتعيين لا ما يحكم فيه على مجرد الترجيح لان دليل الانسداد ان لم يثبت لا يجب العمل بالظن اصلا
فلا معنى من الترجيح ح الا التعيين والحكم بان الظن الثابت حجة انما هو هذا الظن ليعمل عليه دون ذلك ويكون العمل
وبعد كونه حكما من الشارع ولا يتطرق هذا ايضا في الاخذ ببعض الظنون دون بعض لاعتبار كونه حكما شرعيا من الادلة
المختلفة الغير المنضبطة فان تلك الدواعي قد توجد في الظن الموهوم الاعتبار وقد اعترف بصورة بعدم جواز التعيين بغير
دليل ومراد من منع من علم جواز الترجيح بالظن الغير المعتبر لعدم عدم جواز تعيين بعض الظنون بالجعل عليه هذا
ولكن الانصاف ان بعد الاغماض عن بطلان اصل القول بانه الحجة دليل الانسداد وتسليم ان مقدمات ذلك
الدليل لا تنتج الا حجية الظن في الجملة لا يبقى الاشكال في الاكتفاء بمجرد الاحتمال في مقام الترجيح والتعيين فضلا عن
الظن وان المرجحات الثلاثة المذكورة كل منها كاف في تعيين الظن والعمل به وطرح غير هذا الظن وان كانت تلك
المرجحات متفاوتة في الرتبة من جهة ان المتعين من بينها اولا هو كون بعض الظنون هو القدر المتيقن ثم الظن بالاعتبار
ثم قوة الظن وان لوحظ الظن بالاعتبار يؤول الى قوة الظن فتساويا في الرتبة وتظهر الثمرة في مقام التعارض
واما ما اورد على تلك المرجحات فيمكن دفعه اما الايراد على كون قوة الظن مرجحة فقد عرفت انه من جهة تعيين اصل
ان قوة الظن امر غير منضبط فلا يصح الاحالة عليه والمنضبط من الظن القوي وهو الظن الاطمئناني الملحق بالعلم
حكما غير كاف في الفقه وحاصله ان النافع لحال المجتهد من الظن القوي غير منضبط والمنضبط غير نافع وثانيهما
انه مستلزم لتجزئة الاسباب وهو خلاف الاجماع عليه الاصحاب اذ كل من عمل بالخبر عمل به في كل مورد وكل
من عمل بالشهرة كذلك وهكذا ودوران جواز العمل بكل منهما مدار القوة بحيث لو وجدت في شيء منهما عمل

فتفطن بما ذكرنا من الامر به
انه فهم من الجواز في هذه
جواز الترجيح الجواز الشرعي

والا

والا فلا مما لم يقل به احد ويرد على الاول انا نمنع عدم كفاية الظن الاطمئناني في الفقه اذ ليس المراد من الاطمئناني
هو الاطمئنان بالنسبة الى الحكم لعدم حصوله الا بالامارات البسيطة كالاجماع المنقول والشهرة ونحوهما
واما الامارات المركبة كالخبر فاغلب مقدماته من تصحيح السند والدلالة انتهاء متين على الاصول وهي لا
تفيد الظن فضلا عن الوثوق والتحقيق تابعة لاخس المقدمتين والامارات البسيطة تارة لا تفي باثبات
اغلب الاحكام بل المراد بالاطمئنان انما هو الوثوق بالصدور عن المعصوم ولا ريب في حصوله بالنسبة
الى اغلب الاحكام الموجودة في الكتب المعتبرة فان قلت اي دليل دل على اعتبار الوثوق في الترجيح وتعيين
الظن الثابت حجة بدليل الانسداد قلت اولا انه بناء على ما هو مسلم عند الخصم من كون قوة الظن مرجحا
لانه انما كان منكرا للكفاية المرتبة المنضبطة التي اثبتنا كفايتها ولم يكن منكرا لصحة الترجيح بقوة الظن وثانيا
انه على القول بالاهمال كما هو المفروض فالعقل يحكم بان ذلك البعض الثابت حجة هو ما اشتمل على القوة منه
اما من باب الحكومة كما هو ظاهر كلام اكثرهم وقد قال صاحب المعالم ان العقل قاض بان العدول من القوي الى
الضعيف قبيح وح فلا اشكال اصلا فان العقل لا يرضى بالعمل بالضعيف مع وجود الظن القوي واما من باب الكشف
فان القدر المتيقن من الظنون هو هذا القسم منه والشارع راض بالعمل به قطعا وبالجملة فالظن القوي ثابت
الحجية ح بحكم العقل سواء قلنا بكونه حكما في مسئلة التعيين من باب الحكومة او الكشف في الكشف حيث كشف اولا
عن ان المعتبر بعد الانسداد هو ظن ما وثانيا ان هذا الظن هو الظن القوي وعلى الايراد الثاني مع الاجماع المذكور
كيف لا وقد كان بناء القدماء ط على تلك الخبر بحيث كان مدار عملهم بالخبر هو الوثوق فان حصل من خبر
عملوا به صحيحا كان او غيره والا فلا واما توزيع الاخبار وتقسيمها الى الاقسام الاربعة المعروفة فانما نشأ
من العلامة ولهذا قال في حقه الامين الاسترابادي ما قال غفلة عما دعاه اليه من كونه قد راى خفاء القرائن
بمرور الزمان فاراد ضبطها بقسم ضبط بقدر الامكان واما الايراد على المرجح الثاني فقد عرفت انه بعد كفاية
القدر المتيقن وهو الخبر الصحيح الجامع للقيود الخمسة في اقسام الفقه وقد نعم ان المتيقن قسمان حقيقي واضافي
والاول هو الجامع لجميع تلك القيود والثاني هو الجامع لبعضها فنظر الى ان الواجد لبعض القيود متيقن بالنسبة
الى الفاقد لذلك البعض ومن المعلوم ان القسم الاول اذا لم يكن واضافي الفقه كان القسم الثاني الذي هو المقدار

لا يخفى عليك ان بناء على القول
الفتح بعلة وكون حكم العقل
من باب الكشف لا وجه لحكم العقل
فيه اصلا لان باب الحكومة كما
هو واضح ولا من باب الكشف اذ
الشاهد المحسوس اعتبار الظن الضعيف
في كثير من الموارد كما في البيوع
السوق ونحوها من الامارات المعتبرة
وطرح الظن القوي في مقابلها فلا مدخل
للعقل في الكشف عن حكم الشارع اصلا
كما اعترف به الشيخ ره في ما سلم امره
سابقا فتامل

المتيقن بالنسبة الى ما عداه متعين العمل به بدليل الانسداد فيضم اليه ويكفي في الفقه لا محالة مثلا القدر المتيقن
الحقيقي وهو الخبر الجامع لتلك القيود بوحدته فان لم يف ذلك بالفقه ينضم اليه الصحيح المشهور فان لم يف هو ايضا
يضم اليهما الحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة واما تقدم الحسن على الموثق او بالعكس فيه اشكال وخلاف
على اي تقدير فهما متفقان بالنسبة الى الخبر الضعيف فيقدمان عليه ولا شبهة ح في كفاية هذا المقدار في اتمام
الفقه هذا ويمكن توجيه كفاية القدر المتيقن الحقيقي بوجه آخر وهو ان يقال ان القدر المتيقن ان كان من الظنون الخاصة
كالصحيح الاعلى او الخبر الموثق بصدوره كما هو المختار فلا ريب في وجوب اخذه وترجيحه بالنسبة الى ساير الظنون
بل ينبغي تقديمه بالترجيح وجعله مسببا عن دليل الانسداد لا من باب المساواة لتعينه قبل اتمامه دليل الانسداد وثبوت حجيته
من باب ساير الظنون بحكم الادلة الخاصة فليس تقديمه ترجيحا له على غيره وقد عرفت ان الاخبار الدالة على حجية خبر
الواحد كثيرة فاذا وجد فيها خبر صحيح اعلى او خبر موثق بصدوره يدل على حجية خبر الفقه او خبر الصادق ثبت به
حجية خبر الفقه الذي هو في ادنى مرتبة الوثاقة او الصادق مطلقا اذ قد عرفت سابقا ان اطلاق الادلة الدالة
على حجية خبر الموثق بصدوره عام كاف شامل لما اذا كان الحكم الفرعي والاصولي جميعا بل ينفتح من هنا باب آخر وهو
انه ان وجد في اخبار الثقات ما يدل على حجية المرتبة الاولى من الظنون كالاولوية مثلا ثبت به حجية تلك المرتبة
ايضا بل وحجية ما فوقها ايضا بالاولوية وكذلك الحال لو كان المتيقن هو القدر المتيقن من دليل الانسداد وقلنا
ان حكم العقل باخذ القدر المتيقن من باب الحكومة لا من باب الكشف فانه ح ان وجدنا من افراد هذا القسم ما
يدل على حجية ما تحته من المراتب نحكم بحجيته وننضمه الى هذا القسم وننتج بهما الفقه بل لو وجدنا من افراد المنضم ايضا
ما يدل على حجية ما تحته نحكم بحجيته ايضا ونحكم بحجية ما فوقه ايضا بالاولوية نعم لو قلنا بان حكم العقل باخذ القدر
المتيقن من باب الكشف فلا يجوز اثبات المسئلة الاصولية بذلك القدر المتيقن اذ المتيقن من ذلك المتيقن ح
هو حجيته في الفروع دون المسئلة الاصولية فلا ينهض لاثبات حجية ما تحته من المراتب واما الاولى على الترجيح
الثالث وهو الظن بالاعتبار بالاخرة على كل من تقديري حكم العقل من باب الكشف والحكومة بالتقرير
المذكور فتبين ان العمل بالظن انما هو من باب الضرورة وهي تقدر بقدرها ودوران الامر بين الظن المظنون
الاعتبار وبين غيره من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر لان هذا القسم من الظن لا ريب في حجيته واعتباره

على تقديري

على تقديري حجية غيره من الظنون وعدم حجيته فيؤخذ بالاقل بحكم العقل ويطرح الباقي فتلخص من جميع ذلك ان
كلا من الامور الثلثة المذكورة صالح لترجيح بعض الظنون على بعض فلا وجه للتعميم بعدم الترجيح هذا غاية ما يمكن
ان يقال في توجيه الترجيح بالامور المذكورة ولكن التحقيق ان ما عدا التيقن لا يصلح لترجيح بعض الظنون على بعض بعنوان
اتمامية الظن فلما عرفت في بيان المقدمات من بطلان العمل بالاصول فلا نرى لاساس من العمل بالظن في موارده
ح ولو كان ضعيفا بل الضعف لعدم خلو الواقعة عن الحكم وعدم جريان الاصول اما الاول فبالضرورة واما
الثاني فبحكم الفرض مع ما عرفت من مخالفة الاجماع واما ما ذكر من وقوع التجزية في الاسباب والتعبد بانواعها عند
قدماء الاصحاب ففيه انه انما هو بالنسبة الى خصوص الاخبار لا غير بل من الاسباب ايضا وبالجملة فالالتزام بالعمل
الظن الاقوى من اي سبب حصل ولو من الشهرة في مقابل الصحيح الاعلى المعمول به كما هو مقتضى تمامية الترجيح بقوة
الظن مما لم يلتزم به احد من الاصحاب قديما وحديثا واما الظن بالاعتبار فلا اعتبار به لا على تقدير كون حكم
العقل من باب الحكومة ولا على تقدير كونه من باب الكشف اذ على الاول يثبت حجية مطلق الظن فلا يتم الترجيح
والتعيين وعلى الثاني الدليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار واما كون الظن المظنون الاعتبار بالنسبة الى
ساير الظنون من قبيل الاقل والاكثر فهو ممنوع ضرورة عدم اعتبار الظنين الفعليين في مورد واحد قطعا
فمورد الظن المظنون الاعتبار غير مورد الظن المشكوك الاعتبار مثلا فقيام الاول في مورد لا يوجب قيام الثاني
وعدم العمل به في مورد آخر وعلى هذا فدوران الامر بينهما من قبيل دوران الامر بين المتباينين فانه لم يثبت
عدم كفاية بعض الظنون في الفقه وقد قرر ذلك بوجهين احدهما ان مقتضى القاعدة هو اهمال النتيجة
وان كان هو الاقتصار على البعض لكنه لما لم يكن كافيا في الفقه فلا بد من التعدي بمقتضى دليل الانسداد الى
غيره فالتعدي من المظنون الاعتبار الى مشكوكه ثم الى موهومه انما هو لعدم وفاء المرتبة العليا بالتمام اعلى
الاحكام بحيث يرتفع المحذور من اهمال الاصول في الموارد الباقية النادرة وفيه انه مما يكذبه الوجدان و
جلي العيان لان مظنون الاعتبار وهو الصحيح الاعلى او المشهور او الموثق الصدور على اختلاف المذاهب
كاف في اتمام الفقه ولا يلزم محذور من الرجوع الى الاصول في موارد الظنون المشكوكة الاعتبار او موهومته
وقد اتم به الفقه من قال باعتبار الظنون الخاصة ثانيهما ان مظنون الاعتبار وان كان كافيا لو على وطبعه

فاذن

الا انا نعلم اجمالا بانه قد يعرض كثير من الظنون المظنونة الاعتبار عن ظواهرها من التخصيص او التقييد او التجوز بمعونة
الظنون المشكوكة الاعتبار لا يجوز التمسك بتلك الظواهر من حجية العلم الاجمالي المذكور بل الشك في الظنون المشكوكة
الاعتبار والعمل منها بما هو مخصص للعمومات التي هي من الظنون المظنونة او مقيد للمطلقات التي هي منها او قرائن
للمجازات التي هي منها واذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار وجب العمل بغيرها ايضا مما لم يعارض
بظواهر الامارات المظنونة الاعتبار بالاجماع المركب لان من عمل بالخبر الحسن مثلا لم يفرق فيه بين المعارض منه
للخبر الصحيح وغير المعارض منه بل بالاولوية القطعية لانه اذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي هو معارض
فوجوب العمل بمشكوك الاعتبار الذي هو سليم عن المعارض واذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار بجميع اقسامه ثم
نقول ايضا انا نعلم اجمالا بتحقق كثير من ظواهر هذا القسم ايضا بمعونة الظنون الموهومة الاعتبار فلا يجوز التمسك
بتلك الظواهر من حجية العلم الاجمالي بل لا بد من التعدي الى الموهوم الاعتبار والعمل بجميع ما شاء بالتقريب المذكور
وفيه اولا ان هذا المعلوم قد اعترف بان مظنون الاعتبار من الظنون بمقتضى دليل الانسداد ما يتعين الاقتصار
عليه لولا عموم الكفاية وقد عرفت انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بتعيين الامارات المفيدة للظن بل انما
المسلم هو الظن الذي ثبت اعتباره بدليل خاص نعم لو قيل باعتبار مطلق الظن عند انسداد باب العلم ثم دعوى
الاطلاق ولكن المعلوم المذكور فرض القضية مهملة وهذا الوجه مشترك الورود على كل من يحتج بتقريب علم الكفاية
وثانيا ان ما ذكره من التعميم والتعدي من مظنون الاعتبار الى مشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار
انما يتلقى بالقبول لو انحصر مظنون الاعتبار في الخبر الصحيح المركب بتركيبه المحققين وهو بمعزل عن التحقيق لان الشهرة
المفيدة للظن وما افاد اعتبار قول الثقة من الاخبار يوجبان الظن القوي باعتبار غير الصحيح المذكور ايضا من
الصحيح المشهور وهو المركب بتركيبه وعدله واحد والخبر الموثق والحسن والضعيف الذي كان منجبرا اضعف بعمل الاصحاب
وقد مر تفصيل الكفاية ذلك في الفقه فيرجع في الموارد التي فقدت تلك الامارات الى الاصول والمحذور فيه
وثالثا ان ما ادعاه من العلم الاجمالي بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات
في مظنونات الاعتبار اما من باب التقييد المطلقات او التخصيص العمومات فعلى فرض تسليمه لا يوجب التعدي الى
غير هذه المشكوكات مما لم يتصف بكونه مخصصا او مقيدا ومع ذلك لم توجد في هذه العلة اعني العلم

الاجمالي

الاجمالي على الوجه المذكور ودعوى الاجماع المركب في اتمام المطلوب مما لا يصغى اليه لان الداعي على اعتبار القسم
الاول من المشكوك الاعتبار غير موجود في الثاني منه اذ الحاكم باعتبار القسم الاول بعد فرض وجود العلم الاجمالي
هو العقل وحكم الامام به المستكشف بضميمة الاجماع لدليل الاقتران الحكم العقل والمفروض عدم جريان حكم العقل
في القسم الثاني ومن ذلك يعلم فساد دعوى الاولوية في العمل بالقسم الثاني بالنسبة الى العمل بالقسم الاول
وذلك لعدم مناط العمل بالقسم الاول وهو العلم الاجمالي في القسم الثاني فهذا يدل على عدم جواز العمل بالقسم
الثاني فضلا عن كونه اولى ولعل مفاد توهم الاجماع انه لم يوجد احد من العلماء يفرق بين افراد مظنون الاعتبار
ومشكوكه فكل من عمل بالخبر الحسن والشهرة عمل بهما في كل مورد وان خبر بفساد ذلك اذ لو صرح في عدم تفرقتهم
هو ثبوت الدليل على العمل بهما مطلقا او على نفي العمل بهما من جهة انهم قائلون باعتبار الظنون الخاصة على طريق
علم نفي من الظنون على وجود دليل واين ذلك من مدعى القائل بانسداد باب العلم ولزوم العمل بالظن مفسر
من دون نظر الى خصوص الامارات ثالثا انه ان تخصيص بعض الظنون بالعمل دون بعض بعد فرض تنجز دليل
الانسداد مهملة يستلزم التحكم وهو باطل توضيح ذلك انه اذا فرض الاهمال في نتيجة الدليل المذكور فاما ان يقال
هناك متعينا عند الله وعندنا البناء العمل عليه واما ان يقال بالامر تقديرا امرنا بالعمل بظن معلوم عنده مجهول عندنا
واردنا العمل به واما ان يقال ان الله تعالى امرنا بالعمل بظن معلوم عنده ان جعلناه اثابنا والا لم يعاقبنا على
عدم الاصابة واما ان يقال بالتخيير بين افراد الظنون فالمكلف مخير في العمل باي شاء واما ان يقال بالعمل بكل ظن
ح لا يلزم التحكم في اختيار البعض في العمل بكل هذه الاحتمالات باطلا الا الاخير فيثبت تعميم النتيجة بذلك
هو المطلوب اما بطلان الاحتمال الاول فلعدم الدليل على التعيين اذ ما يتصور ان يكون دليلا عليه ليس ترجيح بعض
افراد الظنون على بعض والترجيح بينها اذ لكل منها حجة راجحة ومرجوحية لان الخبر الصحيح المركب بتركيب العدلين
وان كان راجحا من جهة الظن باعتباره الا ان يعرض ما يرجح عليه من جهة افادته لنا بالحكم اقوى من افادة
الخبر المذكور له بمراتب واما بطلان الاحتمال الثاني فلاستلزام التكليف بما لا يطاق كما لا يخفى واما
بطلان الاحتمال الثالث فلانه باطل عند اصحابنا لم يقل به احد منا وانما نقول به من خالفنا من العامة فيقول
من قال منهم بذلك ان في الواقع دينا معلوما معينا عند الله تعالى ان اصاب الناظر اثيبوا وان اخطاء لم يعاقبوا

يوم القيمة واما بطلان الاحتمال الرابع فمعلوم باجماع اصحابنا على عدم تعين الاخير وهو تساوي الظنون
في وجوب العمل فثبت التعميم اولا مرجع هذا الوجه من التعميم الى الوجه الاول من المقدمات الذي يكون قاعدة استحالة
الترجيح بلا مرجح وانه لا شيء في المقام يصلح للترجيح فجعله وجها اخر وعده مقدمة اخرى من المقدمات المعممة
لا وجه له واعتبارها بناء العقلاء على العمل بالظن في كل مورد انسد فيه باب العلم ولا يفرقون بين افراد
الظنون فاذا ثبت جواز العمل بالظن في الجملة بدليل الانسداد ثبت العموم وجواز العمل بالظنون على وجه الكلية
بملاحظة طريقة العقلاء وبناءهم على العمل بكل ظن في كل مورد انسد فيه طريق العلم خامسها
الاجماع من الكل على التعميم حيث اتفقوا على انه لو انسد باب العلم واحتمل الطريق في العمل بالظن فلا فرق بين
افراد الظنون فكل من قال باعتبار الظن لم يفرق بين افرادها فعمل بجميعها الا ما حصل من القياس ونحوه
لثبوت حرمة العمل به شرعا فان قلت كيف يمكن دعوى الاجماع على التعميم والكلية مع ان صاحبي المعالم و
الزبدة وغيرهما من الاعلام قالوا بالاهمال في نتيجة دليل الانسداد قلت ان هؤلاء الذين اشرت اليهم لم ينفوا
اعتبار حجية اخبار الاحاد وقد تمسكوا فيها بادلة خاصة وذكروا دليل الانسداد في جملتها فهم لا يقولون
بانسداد باب العلم في ازيد مما تضمنته تلك الاخبار فبرفع العلم الاجمالي بوجود تكاليف بمجرد العمل بتلك
الاخبار المدونة ساد مسدها قاعدة الاشتغال وقد تمسك بها شريف العلماء رحمه الله تقريب الاثبات
حجية بدليل الانسداد وان كان هو البعض الا انه لما كان مرددا بين الظنون ومشتبها فيها على نحو الشبهة
المحصورة وجب العمل بجميعها من باب المقدمة العلمية اذ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية واورد عليه
بوجوه الاول انه من المحتمل ان يكون فيما عدا واجب العمل من الظنون ما يحرم العمل به شرعا كالحاصل
من القياس والاستحسان فيجب ترك العمل وهو لا يتم الا بترك جميع المحتملات لان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فكما ان قضية وجوب العمل بواجب العمل من الظنون هو الاحتياط بالعمل في جميع المحتملات فكذلك
قضية حرمة العمل بما يحرم العمل به منها هو الاحتياط بترك العمل في جميع المحتملات فالامر دائر بين المحذورين
فلا يجري القاعدة المدعاة في المقام اصلا وفيه اولا ان ذلك مجرد احتمال لا يضر بالعلم الاجمالي بوجود
واجب العمل في الظنون المقتضي للاحتياط بالعمل فيها وتوضيح ذلك ان ما يحرم العمل به من الظنون كالقياس

ونحوه

ونحوه حاله واضح من حجية الموضوع والحكم الذي هو لزوم ترك العمل به واما غيره فالشك في كونه حراما
بدوي منفي بالاصل وثانيا ان حرمة العمل بالظن ليست ذاتية كحرمة شرب الخمر مثلا بل حرمته تشريعية
او من جهة كون العمل به موجبا لطرح العمل بالاصول وهما الفرض الواقع وشيء من ذلك لا ينافي العمل بالظن
من جهة الاحتياط اما الاول فلان اتيان العمل برجاء موافقته للواقع لا يستلزم التشريع كما لا يخفى
واما الثاني فلان العمل بالاحتياط لاحتمال ادراك الواقع لا ينافي طرح الاصول والاخذ بالواقع
في الواقع الثاني من المحتمل وجود المحرم الواقعي بين مظنونات الوجوب مثلا فبناء العمل على الظن يوجب
ارتكاب المحرم مثلا اذا قام امارة على وجوب شيء او استحبابه او اباحته او كراهته وكان في الواقع حراما
فالاتيان به للاحتياط يوجب ارتكاب المحرم الواقعي وكذلك اذا قامت امارة على طهارة شيء كالخمر مثلا
على ما في بعض الاخبار فالعمل بالظن الحاصل منه من باب الاحتياط يوجب مباشرة النجس الواقعي ومع احتمال
كون ما يقلده عليه محرما في الواقع لا يبقى مجرى لقاعدة الاشتغال المذكورة والفرق بين هذا الوجه وما تقدم
هو ان المحرم المحتمل انما هو الظن في الوجه السابق ومؤدى الظن بين المؤديات وفي هذا الوجه وفيه اولا
ان احتمال الحرمة مندفع باصل البراءة وثانيا ان الاتيان بالعمل برجاء موافقته للواقع والتماس الثواب لا
ينافي حرمته في الواقع ان العمل بالظن من باب الاحتياط يدفعه ما دل على حرمة العمل بالظن من الايات
والاخبار وفيه انك قد عرفت فيما تقدم ان تلك الادلة لا تدل الا على حرمة اخذ الظن حجة والاتكال
عليه من حيث هو فلا تنافي اتيان العمل بالمظنون من جهة الاحتياط ولا يلزم الحرمة التشريعية ومن هذا
الجواب يظهر الجواب عن الايراد على ان العمل بالظن للاحتياط انما يقتضي فيما يظن وجوبه او حرمته لا فيما
يظن غيرهما من الاحكام سيما الاباحة وذلك لان حرمة العمل بالظن المستفادة من الايات والاخبار
اذا لم تكن ذاتية لم تنافي الاقدام برجاء ادراك الواقع وان كان هو حكم الندب او الاباحة مثلا
ان الاحتياط في مسئلة العمل بالظن يعارض في بعض الموارد بالاحتياط في المسئلة الفرعية كما اذا اقتضى
الاحتياط في الفروع وجوب السورة وقام الظن المشكوك الاعتبار كالشهرة مثلا على عدم وجوبها
فانه يجب تقديم الاحتياط في الفروع كوجوب السورة في المثال ولا ينافيه الاحتياط في المسئلة الاصولية

وكذلك العكس فربما يكون الشيء واجبا في نفس الامر ويكون مؤدى الامارة حرمته فتكون حرمته للحرام في الواقع لكون ترك الواجب حراما

ان مقتضى الاحتياط الاصولى عدم وجوب السورة فى الواقع ومقتضى الاحتياط الفروعى وجوبها فى الظاهر من باب
المقدمة ولا منافاة بين كون الشىء مباحا ذاتيا وواجبا عرضيا من باب المقدمة كما هو الشان فى سائر المقدمات
وقد اجاب عنه المعلم المذكور بان الاصل الاصولى مقدم على الفروعى عند التعارض لانه بالنسبة اليه كالدليل
اذ الشك فى الحكم الفرعى مسبب عن الشك فى دليله الذى هو المسئلة الاصولية ومع ارتفاع الشك عن المسئلة
الاصولية يرتفع الشك عن المسئلة الفرعية فهما من قبيل المزيل والمزال وعلى هذا فاذا ثبت وجوب الاحتياط بالعمل
بالظن فلا يجب الاحتياط باتيان السورة لان الشك فى وجوبها انما تسبب عن الشك فى جواز العمل بالامارة التى دلت
على عدم وجوبها فاذا ثبت لزوم العمل بالظن الحاصل من تلك الامارة من حجة الاحتياط فلا يبقى شك فى عدم وجوبها
هذا وانت خبير بما فى التمسك لاثبات التعميم بقاعدة الاشتغال وما فى الجواب المذكور من الضعف اما فى الاول فلان
الظاهر من القائلين بوجوب العمل بمطلق الظن انهم يجعلونه حجة شرعية ودليلا اجتهاديا كسائر الادلة الاجتهادية
والاستدلال بقاعدة الاشتغال لا يفيد الا جعله من ادلة الفقاهة واصلا من الاصول فلا ينطبق على المدعى كما لا يخفى واما
الثانى فلان ما ذكره من تقديم المسئلة الاصولية على الفرعية انما يتم لو ثبت حجية الظن وكونه دليلا شرعيا ولا يتم
باعتباره من باب الاصل اذ لا منافاة بين الاحتياط فى العمل بالظن وبين الاحتياط فيما يحتمل وجوبه مثلا ويظهر علاوة وجه
فى المسئلة الفقهية لان الحكم الاصولى المعلوم بالاجمال وهو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب لا فرق
انما هو وجوب العمل على وجه يطبق على عدم الوجوب بكونه بحيث يوقع الفعل الاعلى وجه الوجوب ولا منافاة
بين الاحتياط بالعمل بالظن وفعل ما يظن عدم وجوبه لاحتمال الوجوب وكونه لا على وجه الوجوب الواقعى وبعبارة
اخرى ما ذكره انما يتم لو كان الظن القائم بعدم الوجوب حجة شرعية حتى يكون طريقا الى الواقع فتجبر نظر البينة
فى اخراج ما قامت به من اطراف الشبهة من كونه طرفا لها ولم يكن كذلك بل العمل بالظن بمقتضى قاعدة الاشتغال انما
هو من باب الاحتياط فاذا كان الظن نافيا للتكليف فالاحتياط انما هو فى جانب المثبت للتكليف فيقدم الاحتياط
الفرعى ودعوى الاجماع المركب بان يقال انه اذا ثبت وجوب العمل بالظن فيما لو لم يعارض الاحتياط وجب العمل به فيما
عارضه ايضا لعدم القول بالفصل غير مسموعة لما عرفت من ان العمل بالظن انما هو بحكم العقل وحكمه مختص بمورد
العلم الاجمالى ومع العلم بالاحتياط يرتفع النسبة التى فى بيان ان نتيجة دليل الانسداد بعد تمام مقدماته

هل هو

هل هو حجة الظن فى المسائل الفرعية ام فى المسائل الاصولية كحجية شىء مما يحتمل طريقيته كالظن بحجية الشهرة و
حجية خبر الواحد ونحو ذلك مما يحتمل ان يكون طريقا الى الحكم الشرعى الفرعى ام فيهما من دون فرق بينهما الاول
هو الاخير وذهب القائلون باعتبار مطلق الظن كالفاضل القمى وصاحب الرياض والمولى البهبهانى
الذين هم المعتبرون لمطلق الظن على وجه الحقيقة والملتزمون بلوازمه فى كل مقام الى ان النتيجة انما هى اعتبار
الظن فى الفروع الاصولية فقط دون الفروع وتبعه على ذلك من اخذ عنه العلم كصاحب الهداية والفصول وتبعه عن
هؤلاء فى السنة اهل العصر القائلين باعتبار الظن فى الطريق ودون فرق فى متعلقه بين الفروع و
الاصول وهو الحق كما عرفت الاشارة اليه والقائلين باعتبار الظن فى الطريق دون نتيجة ودليل الانسداد هو
الظن فى الاصول وهذا الاول ما اقتصر عليه صاحب الفصول ره وهو انا نعلم بانا مكلفون من قبل الشارع
باحكام ونعلم انه قد نصب لنا طرقا مؤدية اليها قد امرنا بسلوكها وما ال القطعين الى امر واحد هو كوننا
مكلفين بالاحكام الشرعية المأخوذة من طرق مخصوصة بمعنى ان الحكم الواقعى مقيد بالحصول من تلك الطرق بحيث
انه لو حصل الامتثال بالواقع من غير تلك الطرق لم يحصل براءة الذمة نظير ما لو امرنا بزيارة الحسين ع من طريق النجف
دون طريق البروج فان تمكننا من العلم بالطريق المؤدى الى الحكم فهو والا لم نتمكن من ذلك بان انسد باب العلم
الى الطريق لزم الاخذ بالظن انه طريق ولكن يعتبر كون ذلك الظن القائم على الطريق من غير الظنون التى نهى عنها الشارع
فلو حصل لنا الظن من القياس بكون الشهرة طريقا الى الاحكام لم يكن معتبرا وقد وقع بيان وجه التقييد بكون الظن
من غير الظنون المنهى عنها بان دليل الانسداد مقتضاه جعل الظن بمنزلة الاصل الذى من شانه الاعتبار عند
عدم دليل من قبل الشارع على الحكم الظاهرى وذلك لانه اعتبار الظن الا بعد انتفاء العلم والانقطاع عن
الاصول الى مراد الشارع فمع نهى الشارع عن شىء من الظنون ينتفى حاله من جهة عدم الاعتبار فلا يكون
متعلقه معتبرا ثم انه ربما استند فى دعوى القطع بنصب الشارع للطرق وتكليفنا بالعمل بها الى امور احدها
الوجدان وثانيها انا وجدنا انه نهى عن العمل بالقياس الذى ليس الا طريقا فدل ذلك على انه قد تعلق
غرضه بالطرق الخاصة والتوصل بها الى الواقع هذا ولا بد هنا من بيان نكتة وهى انه بعد ثبوت تعلق غرض
الشارع بالطرق الخاصة والتوصل بها الى الواقع هذا ولا بد بالعمل بالطرق المنصوبة كما هو مدلول ما فى هذا القول

وكذلك نعلم انه امرنا
ببعض الطرق كالاستصحاب

يرتفع الاشكال عن اخراج القياس عن تحت حكم نتيجة دليل الانسداد كما بنيته على اعتبارهم المقدمة التي لم يذكرها غيرهم من دعوى
القطع بان الشارع قد نصب طريقا امرنا بسلوكها والعمل عليها تا لتمسا الاجماع المستفاد من مذاق العلماء حيث انهم يتكلمون
في كون خبر الواحد ونحوه من الحجة ثم يتفقون على اعتبار الطريق وان اختلفوا في تعيينه اما هو الصحيح الاعلى او المشهور او غيرهما
ايضا من اخبار غير الواحد او باصالة الاجماع المنقول والشهرة حتى ان القائلين باعتبار مطلق الظن بل الاخطئين بالاية
والاخبار والاجماع مثلا اقبل ملاحظتهم لغيرها في مقام الاجتهاد هذا ملخص ما ذكره بهبهاني وغيره من الوجه وتفصيل المقام
ان تعيين العمل بالظن اذ طريق عند انسداد باب العلم يتوقف على مقدمات الاولى اثبات بقاء التكليف بالاحكام الثابتة
اثبات ان الشارع اعتبر طرقا على وجه الموضوعية بان يكون المكلف به الفعلي هو خصوص ما ادى اليه الطريق الخاص حتى
اذا لم يصادف الواقع الذي هو حكم شأني من غير هذا الطريق لم يكن ذلك من المامور به الفعلي ويفتقر في دعوى هذه المقدمة
ما اشار اليه من ان مآل القطعين الى امر واحد وهو كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية المأخوذة من طرق خاصة المنتهية
اثبات ان التكليف بالطريق باق الى هذا الزمان وليس من قبيل الجلد القدر على نهم العامة من انها كانت ثابتة في عهد
النبي ص فارتفعت بعده الواجبة اثبات تعذر العلم التفصيلي بتلك الطرق وحصول التعذر الظني المعتبر عاجلا
مع تعذر الظن المعتبر بكون الطرق المظنونة على ذلك الوجه هو القدر المتيقن في جملة الطرق ويكون المقام مما دار الامر
فيه بين الاقل والاكثر فيجب الاخذ بالاقل المتيقن الخامسة اثبات عدم وجوب الاقتصار العملي الاجمالي بالعمل
بجميع الطرق المحتملة لعدم العسر في ذلك السادسة ان الثابت من تلك المقدمات هو خصوص حجية الظن بالطريق
لا ما هو اعم منه ومن الظن بالحكم اما المقدمة الاولى فيرد عليها ان ان اريد نصب الطرق نصبها على سبيل الطريقية
والوجوب على الشارع بحيث يتركه فقد فعل ما هو خلاف مقتضى اللطف فهو ممنوع اذ القدر اللازم على الشارع في
مقام التكليف انما هو جعل الاحكام وارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الاوصياء وما زاد على ذلك من نصب
الطريق الى الاحكام مما لا دليل على وجوبه بل من المحتمل قويا احالته امتثال تلك الاحكام الى طريقة العقلاء
في امتثال احكام السلاطين والموالي من الرجوع الى العلم ثم الوثوق ثم الظن ثم الشك ثم الوهم الاعلى فالاعلى
ولا يلزم خلاف اللطف لانه انما يجب على الشارع بمقتضاه ما لم يبينه لم يكن الامتثال وليس الطريق من ذلك الطريق
وبمجرد ذلك الاحتمال المذكور يكفي في رد الاستدلال على اثبات ذلك وهو مدفوع بالاصل لان الاصل براءة

ذمة

ذمة النبي ص عن ذلك وان اريد ان نصب الطرق وان لم يكن واجبا عليه الا انه نصبها من باب الاتفاق فذلك مما يحتاج الى اثباته
واقامة الدليل والدليل الا ما تخيله المستدل من خلو الشارع عن العمل بمعظم الطرق كالقياس نظرا الى كشفه عن نصب طرق اخر
وهو لا ينهض حجة على المدعى اذ مقتضى الشارع بالنوع عنه انما هو النهي عن العمل بغير العلم فيختص بصورة الانفتاح اذ امر
آخر سيجيء ذكره ان شاء الله تعالى فان قلت ان ما ذكر من عدم نصب الطريق انما يتم بالنسبة الى حال الانفتاح واما في حال
الانسداد فلا شبهة في ثبوت الطريق اجمالا لاستحالة الانكار ولا اقل من مطلق الظن لانه ايضا طريق نصبه الشارع به عند
تعذر العلم ولا يرد ان اهمال الاحكام ومنزلة الشرع لا تخلو غير جائزة فاذا علم اجمالا بنصوبية الطرق فاذا لم يحصل لنا
القطع بتعيين بعضها ودار الامر بين العمل بالظن الخاص والظن المطلق والدوران المظنون هو الاول لقيام الامارات المفيدة
للظن على طريقيته فيتعين العمل به لقيام الظن هنالك مقام العلم بحكم دليل الانسداد قلت جعل مطلق الظن طريقا في حرج الطرق
المنصوبة مغالطة لان مطلق الظن طريق عقلي والظن الخاص المنصوب طريق شرعي جعلي والدوران الطريق العقلي نسبته
الى الطريق الجعلي كنسبة الاصل الى الدليل لذلك انه مع العلم بوجود الدليل يتعين العمل به تفصيلا ومع العلم بعدمه الشك
فيه يتعين العمل بالشك فكذلك فيما نحن فيه ان مع العلم بوجود الظن الخاص والعلم بعدمه يتعين العمل بمطلق الظن
بحكم العقل ومع العلم بوجود الظن الخاص يتعين العمل بالظن الخاص فاذا لم يكن الطريق الجعلي موجودا لا يحكم العقل بكون
مطلق الظن طريقا فلا دوران بينه وبين الظن الخاص حتى يقوم الظن به مقام العلم عند تعذره فظهر بطلان ما ذكر من
ثبوت الطريق لانه ان ثبت بالبرهان مجعولية بعض الطرق المظنة والاتفاق العمل بالظن في بعض الاحكام دون الطرق
واما المقدمة الثانية فيرد عليها مع ما عرفت سابقا من استلزام القول بالموضوعية في الطرق القول بالتصويب الباطل
كما سبق تقريره ان الظاهر من ملاحظة اولة المنع عن بعض الطرق كالاخبار الناهية عن العمل بالقياس ان العلة في المنع عنه
خطائه وعدم مصادفته للواقع كما يدل عليه التعليل الوارد في بعض تلك الاخبار بان ما ابصره اكثر رأيا بصريح بعضها
الاخر من ان دين الله لا يصاب بالعقول وهكذا فيقرينة المقابلة الحاق الطرق المأمور بها على تقدير تسليمها
ان المناط والسر في نصبها اي ايصالها هي الطريقية الى الواقع وغلبة ايصالها اليه في نظر الشارع لا ان نصبها في جعلها
وفي حد انفسها مصلحة زائدة على مصلحة الواقع او مساوية لها كما هو مقتضى القول بالموضوعية وبعد النزل عن
ذلك فلا اقل من احتمال المرأتية والطريقية وهو كاف في ابطال الاستدلال بالقطع ثم ان الاذهب هو الاول

الطرق بما لها موضوعية عند الشارع هو القول بكون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء وان لم يوصل الى الواقع والعجب من
المستدل انه لا يقول باقتضاء الاجزاء في باب والحاصل انهم ان اعتبروا الموضوعية في الطرق التي ادعوا نصبها من الشارع
كما هو ظاهر كلامهم فهو باطل ومع ذلك منافي لمذهبهم في مسئلة الاجزاء وان لم يعتبروا الموضوعية فيها فلا ينفع دعوى
نصب الطرق بحالهم في هذه المسئلة اذ على تقدير المرئية في الطرق فالامر بعد تعذر العلم بها هو اداء مؤدى الظن مقام العلم
بالنسبة الى ذي الطريق الذي هو الواقع لا الطريق الذي هو مقدمة وظني اذ مرادهم من نصب الطرق المدعى بها هو ايجاعهم
من الجعل والامضاء وليس نظرهم الا الى الامضاء الذي لا يفيد ازيد من الطريقية وهذا هو الذي دعاهم الى انكار الاجزاء
في باب لكنهم غفلوا من ان نصب الطريق بهذا المعنى لا يجدي في اثبات مدعاهم هنا فقد تم امتنا المقدمة الثالثة
فيتجه عليها انا وان سلمنا نصب الطرق من باب الموضوعية لكنا نمنع من وجودها فيما بين الامارات الموجودة عندنا اليوم
اذ العمل الطريق عدليس المجتهد الموثوق الفعلي المنصوب انما هو قسم خاص من الاخبار فلا يساعدنا الزمان على تحصيله
كجهل النفس المركب بتركيبه عدا بين المجتهد الموثوق الفعلي لما عرفت من القيود التي تقدم ذكرها آنفا فان قلت ان الذي نظر
من سيرة العلماء وطريقتهم هو لفقانهم على طريق خاص وان اختلفوا في تعيينه فانا نرى كلا من العلماء يعمل في استنباط
الاحكام بطريق خاص وان كان في مقام التعيين مختلفا فيه بحيث اختلاف الآراء وهذا الاتفاق يكشف عن كون الطرق
منصوبة موجودة فيما بين الامارات فيتم ما ذكره في تعيينها بطريق الظن قلت اولا ان الاجماع ممنوع لما جاء من الاعلام
كالسيد ره ونظرائه ممن تقدم عليه وتاخر عنه عن جواز العمل بغير العلم وثانيا ان مجرد عمل العلماء بطريق خاص
حيث لا يدري الى حجية شيء من الطرق نظر بعضهم من حجية قيام الدليل عليه بخصوصه عنده لا يوجب العلم الاجمالي بمنصوبية
الطرق ولا يكشف عن وجود القدر المشترك المتفق عليه بينهم حتى يستكشف به الامر عن نصب الشارع طريقا في الجملة
لان ذلك انما يتحقق اذا كانوا جميعا متفقين على القدر المشترك في الجملة بحيث علم منهم تحقق الاجماع عليه وكان اختلافهم
في تعيينه حتى لو انكشف القائل بحجية خبر العدل مثلا اخطاؤه في مقام تعيينه لم يكن يجد نفسه مخطئا في حجية طريق في
الجملة من حجية الاتفاق وكان ملتزما بطلب التعيين في ضمن غيره وانكشف خطاؤه فيه وليس الحال في المقام على ذلك المنوال
لانه لو انكشف القائل بحجية خبر العدل بخصوصه خطاؤه في ذلك وبطلان دليله الذي دله عليها لم يكن يجوز بحجية الخبر
في الجملة ولا بحجية طريق في الجملة اخطأ في تعيينه وفي الجملة فلا يتم الاستكشاف عن الاجماع على القدر المشترك بسبب اختلافهم

كل

كل من العلماء القول بمجرده من تحصيل اتفاقهم على القدر المشترك المقصود عندهم نظير ما قيل في التواتر واما
المقدمة الرابعة فيرد عليها انا وان سلمنا ما ذكر من المقدمات الثلث الا انه لا يجدي شيئا لان العلم التفصيلي
باعتبار بعض الطرق مما يمكن حصوله بالاخذ بالقدر المتيقن وذلك لان الامارات ما يتيقن جواز العمل به سواء
عمل بغيره ايضا ام لا وذلك كخبر الثقة بالقيود المذكورة ثم الصحيح المشهور ثم خبره مما رتب في مراتب القوة المذكورة
آنفا من ان المراد بالقدر المتيقن انما هو الاضافي ومع وجود القدر المتيقن يرجع في المشكوك الى اصالة حرمة العمل بالظن
واما المقدمة الخامسة فيرد عليها انه اذا فرض العلم الاجمالي بنصب الطرق ووجودها فيما بين الامور المتداولة اليوم
حصل الخروج عن عهدة التكليف بها بالعمل بالاحتياط بان يعمل بكل ما يحتمل ان يكون منصوبا لان العمل بالاحتياط مقدم
على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظني بقدر الامكان وقد مر انه لا يلزم العسر والحرج بالعمل
بالاحتياط في الطرق فان قيل انه لا يجوز العمل بكل ما يحتمل نصبه لان فيما بين الامارات الموجودة ما ليس بطريق فيصير العمل
به حراما ومع اشتباه الحال يدور الامر بين الواجب والحرام فلا يكون المقام مما يعمل فيه بالاحتياط قلت هذا ناشئ من
الغفلة اذ قد عرفت آنفا ان حرمة العمل بالظن ليست ذاتية وانما هي تشريعية ولا يتحقق التشريع بالعمل لاحتمال موافقته
للواقع وعلى هذا فكل ظن يقع بحرمة العمل به كالقياس مثلا يترك العمل به راسا وكل ما يحتمل حرمته يدفع العقاب على
العمل به باصالة البراءة واما حرمته من جهة مخالفته للاصول المعتبرة فلا مجال لها في المقام اذ قد عرفت انه لا يترتب
ضرر على مخالفة الاستصحاب فيما يتحقق التخالف فيه في مثل المقام لان الاستصحاب ينقطع لنوعه بالعلم الاجمالي ولو
فرض مخالفة الاحتياط في الطرق للاحتياط في الفروع كما اذا كان العمل بالطريق المحتمل نافيا للتكليف عمل بالاحتياط
في الفروع وقدمه على الاحتياط في الاصول ان كان مذهب من يسلك هذا المسلك تقديم العمل بالاحتياط في المسئلة
الفرعية على الاحتياط في المسئلة الاصولية وهو واضح وعلى فرض العكس فلا منافي فيعمل بالاحتياط في الاصول
على كل حال والحاصل انه لا يبقى ان حال سائر الامارات ليس مثل حال القياس بان كان لها حرمة ذاتية ان قلنا
بها فيرد حرمتها اما من جهة عدم ايصالها الى الواقع في الغالب كما هو ظاهر قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
او من جهة مخالفتها للاصول ويدفع الاول ان الفرض ان العمل بما لا يحتمل كونه طريقا من الامارات انما هو الاحتياط
ولا نسلم الايصال الى الواقع او ليس من باب عدة حجة شرعية حتى يلزم التشريع ويدفع الثاني ان الاصول ان كانت

كالوهم الظن المشكوك الاعتبار
على وجوب السورة واقتضى
الاحتياط الفرعي وجوبها

موافقة للاحتياط فلا اشكال وان كانت مخالفة للاصل المخالف في ذلك المورد اما ان يكون هو الاستصحاب او اصل
البراءة وليس شيء منهما حجة مع العلم الاجمالي بان بعض الامارات الموجودة على خلافهما معتبر عند الشارع لان
حجية الاصل انما هي مع عدم العلم فمع العلم الاجمالي بوجود الدليل المخالف لا يجري له مع انه لا علم لنا بحجية بعض
الامارات بل هي مجهولة واحتمال انطباقه بالاصل فان قلت سلمنا ولكن نقول ان في المقام مانعا آخر عن العمل بالاحتياط
وذلك ان العمل بالاحتياط انما يجوز عند عدم دليل على الحكم الوجوبي او التحريمي والاريب ان هذه الامارات
والطرق الظنيات والاثبات والاخبار ناهية عن العمل بالظن فالاحتياط في الاخذ بالظنيات عمل بالظن والايقاع الادلة
الدالة على حرمة العمل بالظن واما العمل بالظن في تعيين الطريق فانما هو من جهة انسداد باب العلم وبقاء الخوض القدر
المتيقن عن تحت الادلة بملاحظة قاعدة الانسداد انما هو العمل بالظن في التعيين دون كل ما يحتمل ان يكون طريقا من باب
الاحتياط قلت ظاهر هذه الادلة انما هو النهي عن جعل الظن حجة شرعية والمفروض ان العمل بالامارات المحتمل كونها
منصوبة من قبل الشارع انما هو الاحتياط وتحصيل الواقع لا للاستناد اليها من جهة كونها حجة شرعية فان قلت ان الاحتياط
في الاصول قد يعارض الاحتياط في الفروع بان كان بعض ما يحتمل طريقيته والاصل البراءة كما لو قام الاجماع المنقول
مثلا على عدم وجوب السورة ومقتضى الاحتياط الفرعي هو الاتيان بالفعل لتحصيل البراءة اليقينية فما وجه الجملة
اما على من جعل الاحتياط الاصولي مقدما على الاحتياط الفرعي فلا اشكال كما هو مختار بعض مشايخنا وقد تقدم
سابقا واما على مذهب من عكس الامر فنقول بالاحتياط في المقامين فيلزم الاحتياط في الاصول والفروع معا
عند التعارض فاذا اتفق بعض الامارات البراءة وكان مقتضى الاحتياط الفرعي هو اتيان الفعل بين حكم الاحتياط
بالعمل بالبراءة على البراءة وبين الفعل بنية الاحتياط عملا بالاحتياط الفرعي ولكن الانصاف ان هذا موجب للعسر
المنفي اذ لا ريب ان الاحتياط في نفس الامارات مع جهة احتياطات الفروع المعارضة لاحتياطات الاصول موجب
لمشقة كثيرة لا تتحمل عادة واما المقدمة الثانية فسيجيء عليها ان المقدمات السابقة مع تسليمها لا تفيد
انحصار العمل بالظن بصورة تعيين الطريق خاصة بل هي كما تنتج جواز العمل بالظن في تعيين الطريق كذلك تنتج جواز
التعويل على الظن بنفس الامر ويوضح ذلك ان الطريق الذي علم نصبه اجمالا لا يخلو اما ان يكون نصبه على وجه الاطلاق
حتى بالنسبة الى زمان انفتاح باب العلم او يكون مختصا بصورة الانسداد اما على الاول فنقول ان الخبر مثلا

كما

كما انه طريق الى الواقع في حال الانفتاح فكذلك العلم بالواقع طريق البرهان غاية الامر ان الاول طريق جعلي والثاني طريق
قهري فكما ان الاول مبرء للذمة ويقع عرض الواقع كذلك الثاني ايضا واذا فرض تعذر احدهما تعين العمل بالآخر
واذا تعذرا جميعا فكما يجوز التعويل على الظن في تعيين الطريق كذلك يجوز التعويل على الظن بالواقع والامر يتعين
احدهما وترجيح على الآخر واما على الثاني فلا ريب انه لا يجوز التعويل على الظن بالواقع لاستلزامه العدول
عن العلمي الى الظني لانه مع القطع بالطريق الخاص وتميزه عن غيره يقينا يحصل الامتثال القطعي بالعمل بمؤداه
فالعدول عنه الى الظني عدول عن القطعي الى الظني واذا فرض انسداد باب العلم التفصيلي اليه ايضا ولم يمكن
تميزه عن غيره يقينا فلا ريب في ان الدليل على التعويل على الظن في تعيين هذا الطريق المنصوب الخاص هو دليل
الانسداد ومن البين ان العقل لا يفرق بين جواز الطريق بمطلق الظن وبين جواز الواقع به ولا يحكم بتقديم الاول
على الثاني فان قلت مع الظن بالطريق يحصل البراءة الظنية بخلاف الظن بالواقع اذ ربما يحصل لنا الظن
بالواقع ولا يحصل معه الظن بالبراءة كما اذا حصل الظن من القياس والمصالح المرسلة فالعقل يحكم بتقديم الاول
قلت نعم لكن اوضحنا على ذلك لا يحتاج تتميم المقال الى ترتيب المقدمات المذكورة في اتمام المطلوب بل
الاوضح ان يقال انه مع العلم بمقدمة التكليف وعدم اهمال المكلفين يجب تحصيل البراءة يقينا ومع الانسداد يكفي
بالظن بالبراءة لكونه اقرب الى العلم فاذا حصل الظن بها بالعمل بمؤدى امارة دون العمل بالظن بالواقع وجب التعويل
على الاول دون الثاني فهذا الكلام لا يحتاج الى ترتيب مقدمات مستغنى عنها وهذا هو السر في اكتفاء بعض
الافاضل بهذا القدر من دون تطويل المقال بما لا طائل تحته وستعرف الكلام اذا ساعدنا عليه سوء التوفيق
ان شاء الله تعالى فان قلت لا ريب في ان الطريق المنصوب في عرض الواقع من حيث كونه مبرء للذمة مع العمل بمؤداه وان
الظن به موجب للظن بالواقع ايضا فالظن به مستلزم لظنين مبرئين للذمة مع الاصابة احدهما الظن بالطريق مع
الآخر الظن بالواقع واذا اخطأ احدهما لا يخطأ الآخر في الغالب بخلاف الظن بالواقع فانه يخطؤه غالبا فيتعين
ترجيح الاول قلت لا ملازمة بين الظن بالطريق والظن بالواقع اذ ربما يحصل الظن بحجية شخص خاص مع الخطأ
مع عدم افادة الظن بالواقع اذ ليس حجية الطرق المخصوصة من باب افادتها الظن بنفس الامر بل من باب التعبد سواء
افاد الظن بالواقع او لا فان قلت انا نرى بالعيان في كل باب انه اذا تعين الطريق خاص لم يكن يعتبر الظن بنفس الامر بل يعول

باب العلم اليه بل المعتبر هو الظن بالطريق المنصوب الخاص الانسداد المقلد يعمل بالظن في تعيين المجتهد والظن في الاحكام
الواقعية وكذا القاضي يعمل بالظن في تحصيل الطرق المنصوبة من قبل الشارع في قطع الدعاوى والمرافعات من البينة
واليد ونحوهما لا بالظن بما وقع بين المتخاصمين فكذلك فيما نحن فيه لا بعد انسداد باب العلم الى الطرق المقررة
المنصوبة من اتباع الظن بها لا الظن بنفس الامر قلت الفرق بين ما ذكر من الامثلة وبين ما نحن فيه واضح اذ الظنون
الحاصلة للمقلد والقاضي بالنسبة الى نفس الامر اسود غير منضبطة يكثر الخطاء فيها بخلاف الظن الحاصل لهما في تعيين
المجتهد والطرق في قطع الدعاوى فانه سهل الحصول من الامارات المنصوبة غالب المطابقة للواقع بخلاف ما نحن فيه
لعدم الفرق بين الظنون الحاصلة فيه بين حصول الظن بالواقع وبين حصول الظن بالطرق المنصوبة الخاصة من جهة الطرائق
في الغالب وعدم ازدياد الظن الحاصل فيه بالطرق من امارة مضبوطة شرعا كما في المثالين المذكورين مع ان الاجماع قائم
على عدم حجية الظن فيهما بالواقع كالقياس فلا تغفل ما احتج به صاحب الهداية ره لما ذهب اليه وهو انه لا
ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاخذ بالشريعة في الجملة وان الواجب علينا
اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمته اعما كلفنا به وسقوط التكليف
عنا سواء حصل العلم منه باداء الواقع او لا حسبما مر تفصيل القول فيه وح فنقول اذا صح لنا تحصيل العلم بتفريغ
الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل
الظن بالبراءة في حكمه اذ هو اقرب الى العلم به فتعين الاخذ به عند التنزل عن العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل
العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن فيهما
بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع
ام لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف
بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن فاذا فرض تحصيل ذلك يقتضي العقل لزوم اعتبار الظن بنظير
معه رضا المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته وكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع كان
حجة دون ما لم يقم عليه ثبوت فلا يرد عليه امران احدهما انه لا ريب في ان المرتبة العليا في انظار العقلاء في
امتثال العبد لاوامر مواليهم هو الاتيان بالمأمور به الواقعي من حيث ان المولى امر به لا اتيان الفعل لخوف العقاب

وتحصيل

واتحصيل تفريغ الذمة فالواجب على المكلف اولا وبالذات مع التمكن من تحصيل الواقع هو اتيان ما امر به الشارع
في الواقع من حيث انه امر به ولهذا ترى ان الاكثر قد حكموا ببطلان العبادة لو اتى بها خوفا من النار ومع تسليم صحتها
على ذلك الوجه فلا ريب في كون الاتيان بها على ذلك الوجه من ادنى مراتب الامتثال فحصل الواجب اولا وبالذات
هو تفريغ الذمة عن نفس الامر مع امكان تحصيل الواقع كما ترى مع فرض الانسداد يكون الواجب على المكلف
ثانيا وبالعرض هو تحصيل الواقع ظنا لا تفريغ الذمة ظنا مطلقا سواء حصل الظن باتيان الواقع ام على ما
حقق المقام ومع تسليم صحة الامتثال باتيان الفعل لتفريغ الذمة ولخوف النار يكون تفريغ الذمة ظنا من ادنى
مراتب الامتثال على ما حققنا المقام وثانيهما انه ان اراد من حصول الظن بالفراغ بالاتيان بمؤدى ما ظن كونه
منصوبا من قبل الشارع من الامارات حصول الفراغ الثاني الواقعي بمعنى انه لو تبدل ظننا باعتبار الامارة
ونصبها بالعلم بكونها منصوبة من قبل الشارع لحصل اليقين بالفراغ ففيه ان الظن بالواقع ايضا كذلك
ضرورة انه اذا انكشف الواقع وعلمنا مطابقة مظنوننا للواقع يحصل اليقين بالفراغ ح ايضا وان اراد
الفراغ الفعلي دون الثاني بان حصل الظن فعلا بالفراغ بسبب العلم بمؤدى الامارة المظنون اعتبارها
ففيه ان الظن بحجية الامارة لا يخلو اما ان يكون حاصلا من امارة معلومة الاعتبار او معلومة العدم او مشكوكة
الاعتبار ومن البين حصول العلم بالفراغ في الاول وحصول الظن به في الاخير وعدمهما في الثاني وح نقول
ان الظن بالواقع ايضا على ذلك المنوال بعينه فانه اما ان يحصل الظن به من الامارة المعلومة الاعتبار او معلومة
العدم او مشكوكة الاعتبار ولا ريب في حصول العلم بالفراغ في الاول والظن به في الاخير وعدمهما في الثاني
وبالجملة لا فرق في حصول الظن بالفراغ او العلم به بين الظن بالواقع وبين الظن بنصب طريق خاص وتقديم
احدهما على الاخر تحكم بحت لا يساعد عليه دليل واحتج القائلون باختصاص حجية دليل الانسداد في
حجية الظن في الفروع فقط بوجهين احدهما ان مقدمات دليل الانسداد لا تجري الا في الفروع وتوضيح ذلك
ان المقدمة الاولى منها هي حصول العلم ببقاء التكاليف وعدم اهمال المكلفين بالضرورة من الدين وهي
لا تتم في الاصول اذ لا ريب في ان الاحكام المتعلقة بالاصول احكام ظاهرية ح اما ان نقول بعدم علمنا بالواقع
عن الاحكام الواقعية بان يكون الشارع قد جعل لكل واقعة حكما في نفس الامر كما هو مذهب الخاصة ظاهرا

وانما قلنا ظاهرا لان الاقدام بالتعبد منه بمعنى عدم علمنا بالواقع
منه بمعنى جعل الحكم الواقعي وتعيينه ظاهرا

واما ان نقول بجواز خلوها كما هو مذهب العامة وعلى كل من القولين لا دليل على جعل الشارع احكاما متعلقة
بالاصول اما على القول الاول فلان مقتضاه عدم خلو الوقائع عن الاحكام الواقعية دون الظاهرية و
المفروض ان الاحكام المتعلقة بالاصول ظاهرية لا واقعية واما على القول الثاني فالامر اظهر لانه اذا لم يثبت
جعل الشارع احكاما واقعية فعدم جعل الاحكام الظاهرية المتعلقة بالاصول اولى فكيف يمكن دعوى الضرورة
في بقاء التكليف بها ومع تسليم ذلك لا نسلم الانسداد الذي هو من جملة المقدمات ايضا في الاصول لما عرفت
سابقا من ان المعتبر عن انسداد باب العلم المجوز للعمل بالظن هو كون الامر بحيث لو اقتصر على العمل بما علم لزم
الخروج من الدين بالبين ان هذا الذي جاء به مجمل وظاهر ان مثل هذا لا يلزم لو اقتصر على المعلوم من مسائل الاصول
لان اكثر مباحثها من قبيل المعلومات لان مباحث الالفاظ منها مركونة الى العرف والظنون الحاصلة فيها ظنون خاصة
معلومة الاعتبار واما الاصول العملية فبعضها معلوم بالاخبار المتواترة وبعضها معلوم بالعقل كاصل
البراءة واما الاخبار فما كان منها مظنون الاعتبار ومفيد الظن بالواقع بنفسه فهو ايضا حجة على القولين الذين
هما كون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الفروع وكون نتيجته هي حجية الظن في الاصول فحجية هذا الضعف
من الاخبار ينتهي الى العلم فلم يبق الا بعض الامارات من الاخبار وغيرها مما هو مظنون الاعتبار غير مفيد الظن
بالواقع والريب انه انسداد باب العلم في هذا الضعف من الامارات لا يوجب الانسداد المعتبر في تمامية دليل الانسداد
ومما يشهد بعدم تحقق الانسداد في الاصول اعتبار الاكثر القطع فيها بل حكي عن الفاضل السبزواري دعوى
الاجماع على ذلك ومع تسليم الانسداد نقول الدليل على العمل بالظن في الاصول مع امكان الاحتياط الذي
لا يتم دليل الانسداد الا بنفيه او عدم امكانه من جملة مقدماته ولا اشكال في امكان الاحتياط في الاصول فلا يجوز
العمل بالظن فيها ثانيا ان المشهور عدم اعتبار الظن في الاصول بل ادعى عليه الاجماع كما عرفت فلو قلنا
باعتبار الظن فيها من جهة اجراء دليل الانسداد فيها ايضا لزم من اعتباره عدم حصول الظن من المشهور لعدم
اعتبار الظن فيها وما يستلزم من وجوده عدمه فهو محال اقول يمكن تقرير عموم دليل الانسداد بالنسبة الى الظن
بالاصول والفروع بوجوه ندفع بها الاستدلال احدها ان قد عرفت سابقا ان مقتضى التحقيق هو عدم تقييد
نتيجة دليل الانسداد فيثبت بحجية كل ظن يتعلق بالاحكام الشرعية مطلقا سواء كانت من الاحكام الواقعية

او الظاهرية

او الظاهرية وعدم خلو الوقائع عن الحكم الواقعي الشرعي من مسلمات الخاصة وانكار كون الاصول مما حكم عليه باحكام
ظاهرية مما لا يجوز الانكار لان اعتبار البراءة والاستصحاب واخبار الآحاد ونحو ذلك مما وقع السؤال عن احوالها
عن المعصومين ع فالمعروف حكم عليها بحكم وجوبي او تحريمي او غيرهما ثم نقول انا اذا علمنا بكوننا مكلفين بالاحكام الشرعية
اجمالا وان انسد طريق العلم التفصيلي اليها ولا يمكن العمل بالبراءة والاحتياط الكليين او الجزئيين وجب العمل بكل
ظن يتعلق بالحكم الشرعي سواء كان حكما واقعيا متعلقا بالفروع ام ظاهريا متعلقا بالاصول عملا بالقضية
عموم النتيجة كما عرفت سابقا فان قلت ان علم الاصول مباين للفروع والقدر المسلم من بقاء التكاليف هو
كوننا مكلفين بالاحكام المتعلقة بالفروع اجمالا بعد الانسداد ولا يلزم من بقاء التكليف في علم بقاؤه
في علم آخر قلت نحن قد علمنا ببقاء التكليف اجمالا ولم يفرق احد بين العلمين فالذي علمنا بكوننا مكلفين به هو
مطلق الحكم الشرعي اجمالا سواء كان من قبيل الحكم الفرعي او الاصولي نعم لو اجرينا دليل الانسداد في الاصول
بخصوصها مع قطع النظر عن الفروع تم فيه ما ذكرت لكن اجراء دليل الانسداد في كل صنف من اصناف الاحكام
الشرعية بحيالها يوجب علم تمامية من جهة عدم جريان اتمام مقدماته هنالك كما لو فرضنا الجواز في خصوص
باب الزكوة فقط مع قطع النظر عن سائر الابواب وذلك لان من مقدماته هو انسداد باب العلم بحيث لو
اقتصر على ما علم لزم الخروج من الدين حتى ان ذلك لعين تماما به مجاهد ومعلوم ان الاقتصار على العلم في باب الزكوة
مع قطع النظر عن سائر الابواب لا يوجب ذلك فلا بد من ضم اصناف الاحكام بعضها الى بعض حتى يحصل العلم الاجمالي
بالاحكام الواقعية وكوننا مكلفين بها فيتم الدليل المذكور بعد فرض الانسداد فيها وعلى هذا فلا بد من ضم
الاحكام المتعلقة بالاصول بالاحكام المتعلقة بالفروع والحاصل ان العلم ببقاء التكاليف اجمالا سواء كانت
اصولية ام فرعية يوجب العمل بكل ظن يتعلق بالحكم الشرعي سواء كان من الفروع ام من الاصول بل مقتضى دليل
الانسداد هو العمل بالظن في اصول الدين ايضا من جهة العلم الاجمالي بكوننا مكلفين بمطلق الاحكام في الجملة
لكنها خرجت بما دل على اعتبار العلم فيها فهي خارجة عن تحت قاعدة حجية مطلق الظن بحسب الموضوع نعم لو قلنا
باهمال نتيجة دليل الانسداد ثم ما ذكره من انحصار حجية الظن في الاحكام الفرعية نظرا الى كون حجيته فيها
خاصة هو القدر المتيقن دخوله في مؤدى دليل الانسداد فيحتاج في اثبات حجية الظن في غيرها الى نحو من

المقدمات المحمة السابقة وكفانا في نبذة من ذلك حيث قلنا بعموم النتيجة ومن جميع ما ذكرنا يظهر ان انفتاح باب
العلم في الاصول فقط بحسب الغالب وامكان الاحتياط فيها مما لا يبقى في المقام كما اثبته المستدل في اثبات مراده
بعد ما عرفت من فرض عدم الانسداد بالنسبة الى العلمين وفرض كوننا مكلفين بمجموع ما تعلق بهما من الاحكام من
حيث المجموع وفرض الانسداد بالنسبة الى المجموع ايضا فلا يبقى ثمرة في فرض الانفتاح بالنسبة الى ان واحد الصنفين
فالكلام لا ثمرة في فرضه بالنسبة الى خصوص شيء من ابواب الفقه كالزكوة مثلا وثانيها ان نقول ان الاحكام المتعلقة
بالاصول مالها الى الاحكام المتعلقة بالفروع اذ الفقه هو ابحاث عما يتعلق بافعال المكلفين من الاحكام
لا ريب ان العمل بالاصول من جملة افعال المكلفين فيجب ان يندرج في موضوع الفقه فاذا سلمنا انحصار
دليل الانسداد بالفقه اندرجت الاحكام المتعلقة بالاصولية ايضا مقتضيا بالاعتبار الذي ذكرناه غاية الامر
ان يكون النظر في الفقه اعم من النظر المتعلق بالاحكام الواقعية كما في الفروع ومن النظر المتعلق بالاحكام الظاهرية
كما في الاصول فيكون تميز علم الاصول عن الفروع بالاعتبار فاعمال الادلة من حيث كونه فعل المكلف المتصف
بالاحكام الخمسة داخل في الفقه ومن حيث التوسل به الى الحكم الفرعي داخل في الاصول وثالثها انا بعد تسليم
عدم جريان دليل الانسداد في الاصول نقول ان جواز العمل به في الفروع يستلزم جواز العمل به في الاصول ايضا
اذ بعد تسليم اقتضاء بقاء التكليف وانسداد باب العلم التفصيلي اليها جواز الاتكال على الظن في الاحكام الواقعية
لا يفرق العقل بين الظن بالواقع وبين الظن بما هو بمنزلة الواقع ولا ريب ان الطرق الخاصة المنصوبة على الفروع انما
قد اقامها الشارع مقام الواقع بتدارك بها مصلحته فالظن بها ظن بما هو بمنزلة الواقع فكما ان العمل بالاول
جائز بحكم العقل فكذلك الثاني واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرناه في تنقيحات باب الاجماع عند البحث
عن حجية الشهرة واما ما قامت الشهرة على عدم اعتبارها ويزداد وضوحا بما نذكره في التنبيه الرابع من احكام
الظن المانع والممنوع ان شاء الله ثم التنبيه الثاني في بيان وجه التصدي عن الاتكال المعروف الذي
اوردوه في المقام وهو انه بعد البناء على تقرير دليل الانسداد على طريق الحكومة وتسليم ان العقل يستقل
بالحكم بوجوب العمل بالظن ووجوب تجويز الشارع العمل به عند انسداد باب العلم الى اغلب الاحكام من دون فرق
بين الاسباب وانه لا بد من العمل به من اي سبب حصل الكونه اقرب الى الواقع كيف يجتمع ذلك مع نهي الشارع عن

العمل

العمل بالقياس وقد تقرر عندهم ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص فان المنع عما يقتضيه العقل من وجوب العمل بالظن
فرض امكانه جوزي احتماله في غير القياس من الامارات ايضا فلا يكون العقل مستقلا ان العمل بنهي عن امارة اخرى
كالنهي عن القياس الا ان الخفي عليه ان ذلك للاحتمال الاول لا الاخير لان ذلك على الشارع ومع انفتاح باب تجويز
المنع عن الظن لا يبقى مجال لجواز العمل بمطلق الظن وان شئت قلت ان نهي الشارع عن بعض اسباب الظن تخصيصا لحكم
العقل بوجوب اعتبار مطلق الظن عند انسداد باب العلم موجب للتناقض اذ المفروض بقاء التكليف والمشيء اقرب
الى الواقع من الظن عند انسداد باب العلم فارادة الواقع ح والنهي عن العمل بالظن متناقضان ولا ريب في قبحه من الحكيم
وينبغي قبل الاخذ في تحقيق المقام ان نجعل ان خروج القياس من تحت حكم الدليل المذكور انما هو من باب التخصيص
وان التخصيص على قسمين لفظي وغير لفظي اما القسم الاول فالاشكال المذكور وان كان واردا فيه ايضا الا ان الامور
تفتقر اعتبر في باب الاستثناء بوجوه ثلثة وان كل منها قد ورد حملوا العموم على العموم الصوري لا التحقيقي اذ لو بقي
العموم الوارد في الكتاب والسنة الذي ورد عليه التخصيص على حقيقته لزم البداء الحقيقي والاريب في امتناعه
بالنسبة الى العالم بالعواقب فيكون العموم والتخصيص في كلام العالم بالعواقب صوريين واما القسم الثاني فلما
لم يكن فيه لفظ حتى يجري فيه ما ذكر في القسم الاول من حمل العموم على العموم الصوري التجأوا الى وجوه اخر يأتي ذكرها
اثناء الكلام والايراد المذكور صدر عن الامين الاستر آبادي في مقام الرد على الاجتهاد ثم تبعه بعض من تأخر عنه
من الاخباريين ولنجعل انه انما يتجه على تقرير دليل الانسداد على وجه الحكومة كما اشرنا اليه في اول التنبيه ودونا تقريره
على سبيل الكشف فانه لا يرد عليه اشكال من خروج القياس ونحوه لان مقتضى الدليل على ذلك التقرير مع قطع
النظر عن المقدمات المقتضية على تقديرها تسليمها الاعتبار مطلق الظن ليس الا اعتبار الظن في الجملة كما عرفت سابقا
فلا يلزم التناقض من جهة خروج القياس ونحوه عن تحت الدليل واما مع ملاحظة انضمام احدى المقدمات اليه
فلا تناقض ايضا لان المعتبر لا يجري بالنسبة الى القياس حتى يلزم المحذور بل يجري بالنسبة الى ما عداه فيكون التعميم
بالنسبة الى ما لم ينه عنه دون ما نهي عنه من القياس ونحوه واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان من وجوه الجواب عن الاشكال
المذكور وجوها اربعة ذكرها الفاضل التوني في مقام التصدي عن الاشكال المذكور وتعقبها ثم تعقبها بوجوه اخر
ذكرها بعض المتأخرين احدها منع الصغرى وهو منع افادة القياس للظن الذي هو موضوع تنجيز دليل الانسداد

وتمسك في اثبات ذلك في باب الخبر بما ورد في الشرع من النهي عن العمل بالقياس والاستحسان وفي باب الاجتهاد بما
ذكر وبما علل به مع القياس في بعض الاخبار من ان دين الله لا يصاب بالعقول لان الحكم الكامنة في الاحكام لا يعلمها
الا الله وان السنة اذا قيست محق الدين وانه لاشيء ابعد من عقول الرجال من دين الله تعالى وبما ورد من انه سئل ابو
الحسن موسى عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم وبما يرى من جمع الشارع بين
المختلفات وتفريقه بين المؤتلفات كما في مزوجات البئر وغيرها فكيف يكون مجرد المناسبة والمماثلة مثمرا لحصول
الظن بالقياس ثم اكد ذلك بالاخبار الدالة على ان اول من قاس ابليس حيث ذكر وامر في وجه الردع انه لم يعرف
الفرق بين النار والطين وبين آدم ونفسه فقاس آدم بنفسه وبما دل على وجه بطلان القياس حيث قال وقد ذكروا
في الاخبار مواضع شتى في دية ابي حنيفة تدل على عدم حجية القياس في الاصل مثل ان الفعل يثبت بشاهدين والزنا
لا يثبت الا بالاربع مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان صوم الحائض يقضي دون
صلوتها مع انها اكثر من الصيام وجعل الرجل في الميراث سهمان والمراة سهم مع انها اضعف وان بلسان تقطع
بعشر دراهم وبودي بخمسة آلاف درهم وغيرها من الاخبار الدالة على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس خصوصا
مع ملاحظة رواية ابان بن تغلب الواردة في دية اصابع الرجل والمراة فالحاصل ان ما لا يدرك العقل الحكمة والمصلحة
فيه لا يجوز الحكم بكون الحكمة والمصلحة فيه شبيهة بما ذكر الا وهام التي تزول بملاحظة ما ذكر فبعد ملاحظة ما
ذكرنا كيف يحصل الظن بحكم الله من القياس بل المعلوم بملاحظة ما مر عدم افادة الظن فاذن يكون القياس خارجا
عن الدليل موضوعا لاحكامه حتى يلزم المحذور وقد ظهر ان منع حصول الظن من القياس ونحوه مطلقا انكار لما هو
المشاهد بالوجدان والمعلوم بالضرورة ضرورة ان الظن امر وجداني يضطر اليه النفس عند حصول امارته بل
الطباع مجبولة على العمل بالقياس من الصدر الاول الا ترى ان الشيطان قد عمل به فقيل فيه ان اول من قاس ابليس
والعقلاء كانوا يعملون به فلو لم يفد الظن لم يقدموا على العمل به واما التمسك بالاخبار الناهية عن العمل
بالقياس في منع افادة الظن فقيه ان الادلة في الاخبار المذكورة على ذلك اصلا بل فيها دلالة على افادة
الظن لنهي الشارع عن العمل به انما هو من جهة ملاحظة كون طباع الناس مجبولة على العمل به سيما العقلاء منهم
فانه لما كان قد استقر ارتكابهم على الاخذ بالراجح وكان القياس مما يحصل به الرجحان عندهم نهى الشارع عن

التمسك

التمسك به لما وجد من كون مخالفته للواقع اكثر من موافقته والا فلا وجه لنهي الشارع عن الاتكال عليه سواء ويؤيد ما ذكرنا
امور احدها ما حكي عن بعض الاخباريين من انه جعل نهي الشارع عن العمل بالقياس دليلا على بطلان الاجتهاد
والعمل بالظن فلولا انه مفيد للظن قطعا لم يكن لذلك الاستدلال وجه ثانيها ما عن بعض المجتهدين من عدم
منع الشارع عن العمل بالقياس مع كونه مفيدا للظن دليلا على نصب الشارع طرقا مخصوصة للاحكام ودعوى
ان العلة في القياس اما ان تكون معلومة او لا تكون معلومة ولا واسطة وعلى الاول يحصل العلم وعلى الثاني
لا يحصل الظن وعلى كل حال فلا يفيد الظن مما لا يصغى اليه اذ الاعتبار الصحيح قائم على خلافه والنهي عن العمل
بامارة لا ينافي حصول الظن منها واما ينافي جواز العمل بها الا ترى ان الشارع نهى عن سؤ الظن بالمؤمن مع انه
يحصل عند وجود امارته والا لامتنع مخالفة هذا النهي كما لا يخفى ثالثها ان من القياس ما يحصل به القطع
وهو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعي فكيف لا يفيد الظن الذي هو دونه رابعها ان القياس بالاولوية الاعتبارية
من اقسام القياس ومن المعلوم افادتها للظن ثم بملاحظة ما ذكر من الاخبار الناهية عن العمل به لا يحصل الظن
من القياس غالبا في بادي النظر واما عدم حصوله مطلقا فلا مجال لدعواه كما لا يخفى واما ما تمسك به من بعض الاخبار
فقيه ان الادلة فيها ايضا على عدم افادة القياس للظن لان جملة منها تدل على ان حكمة الاحكام خفية لا يهتدي
اليها ومن البين ان هذا مزيل على الغالب فان حكمة بعض الاحكام مستفادة من العقل والشرع وجملة منها
تدل على تطرق الخطاء والاشتباه الى القياس في موارد عديدة وليس الغرض من بيان تخلف القياس عن الواقع
في تلك الموارد منع حصول الظن منه مطلقا والا لكان التخلف المذكور حاصلا في الاخبار المتعارضة ايضا
مع انها لا تخرج بذلك عن افادتها الظن بل المقصود الرد على ابي حنيفة واصحابه العاملين بالقياس مطلقا
كما لا يخفى وبالجملة لا دلالة لهذه الاخبار على عدم حصول الظن من القياس وخبر ابان دلالته واضحة على ما
اشرنا كما لا يخفى على من لاحظها واما بناء الشارع على تفريق المؤتلفات وتاليف المختلفات فلا يؤثر ذلك
في منع افادة القياس والا لاثر في منع حصول العلم بتنقيح المناط بطريق اولى وليس كذلك ضرورة مع ان الاصول
ان موارد تفريق الشارع بين المؤتلفات وجمعه بين المختلفات قليلة فلا تمنع حصول الظن من القياس ويظهر
صدق هذه الدعوى بملاحظة ابواب الفقه وثانيها انا وان سلمنا افادة القياس للظن لكن نقول ان مرجع العمل

بالقياس انما تسلم في صورة انفتاح باب العلم لان ذلك هو القدر المتيقن والمستفاد من الادلة الدالة على حرمة العمل به
واما في زمان الانسداد فلا لعدم الدليل على المنع غير لانه اما الاجماع او الضرورة او الاخبار والادلة التي منها على
المنع في هذا الزمان اما الاول فلانه ليس من قبيل اللفظ حتى يتمسك باطلاقه او عمومه الشامل لزمن الانسداد ايضا
بل هو من باب القدر المتيقن منه ثبوته بالنسبة الى زمن الانفتاح دون الانسداد اذ كيف لا ولو فرض انسداد باب الظن
من الطرق المعتبرة بالنسبة الى جميع المكلفين او مكلف واحد بسبب ما عرض له من البعد عن بلاد الاسلام مع فرض بقاء
التكليف هل يصح لاحد ان يحكم بانه يحرم عليه العمل بالظن بالحكم الشرعي الحاصل من القياس ويستند في هذا الحكم
الى الاجماع على حرمة العمل بالقياس ودعوى الفرق بين زمان انسداد باب العلم الشرعي او الوجداني الى اكثر الاحكام
وبين زمان انفتاح جميع الامارات الشرعية ممنوعة اذ الفرق من عدم ثبوت تقدم الامارات التي لم يعلم اعتبارها
شرعا اما بثبت اعتبارها دليل الانسداد على القياس وذلك لان تقدمها لا يخلو اما ان يكون لخصوصية فيها و
المفروض عدم ثبوت هذه الخصوصية او الكلام على فرض ثبوت انسداد باب الظن الخاص واحتمال الخصوصية بل ظنها
لا يجدي كما لا يخفى وعلى تقدير التسليم لا يتم الكلام ايضا لانا نفرض الكلام فيما اذا قطعنا بان الشارع لم ينصب
تلك الامارات بالخصوص او لم يكن في القياس خصوصية اوجبت كون مزيته دونها بل كلامنا ليس الا على ذلك التقدير
والحاصل ان دعوى الاجماع على حرمة العمل بالقياس في الجملة مسلمة واما دعواه على سبيل العموم والكلية فلا
واما الثاني فالكلام فيه هو الكلام في الاجماع واما الثالث فانا نقول ان الاخبار في هذا الباب على
اقسام منها ما ورد في مقام الرد على من عاصر الائمة من العامة من عمل بالقياس والرأي في مقابلتهم ع
اليهم اشار الشيخ في بيان من يأتي بعده من الاقوام بقوله ع وبهم يعملون بالقياس والسبب ان العمل بالقياس في
مقابل قولهم ع لا يجال لجوازه مطلقا سواء في ذلك زمن الانفتاح وزمن الانسداد والحكم بالجواز في هذا الزمان
ليس في مقابل قولهم بل العمل به ح انما لتحصيل الادلة الواردة في الاحكام للوصول الى ما هو قول الحجة ع ومعلوم ان
هذا القسم من الاخبار من العمل بالقياس على هذا الوجه ومنها ما ورد في مقام النهي عن العمل بالقياس مطلقا
بكون فساده اكثر من صلاحه وبان العمل به يمحق الدين ويرفع السنة لانه ع غالبا الى خلاف الواقع نظير قوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا ومن المعلوم ان هذا القسم ايضا لا يصلح في المقام لان مورده انما هو صورة الانفتاح

والا

والا كان اللازم ان لا يعمل بالظن اصلا لان الظن بقول مطلق مما قال الصدوق ره فيه ان الظن لا يغني من الحق شيئا مع ان
من المعلوم خلافه فتأمل في هذا الصنف من الاخبار حصل له العلم بان المنع فيه عن القياس انما هو بالنسبة
الى زمن الانفتاح دون زمن الانسداد بل الظاهر من هذا الصنف هو المنع عن العمل بمطلق الظن في حال
الانفتاح واما تخصيص المنع بالقياس فانما هو من جهة استقرار عمل العامة عليه بالخصوص واما منع العمل
بالقياس مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم فلا دلالة في هذا الصنف من الاخبار عليه ومنها ما دل على
حرمة القياس ووجوب التوقف فيما لا يعلم ورده الى الامام ع وهذا القسم لا مساس له بما نحن فيه اصلا لانه
محمول على صورة التمكن من الرجوع الى الامام ع كما هو ظاهر جملة منه بل صريحها كما في قوله ع حتى تلقى امامك
ونحوه او على كون مورده هي الامور العلمية التي لا يجوز الاعتماد فيها على الاستنباطات العقلية الظنية او على
المسائل الاعتقادية كصفات الله تعالى وبرسوله ع والائمة ع مما لا يجوز الاعتقاد فيه على الادلة العقلية الظنية
كما يظهر ذلك من قوله ع في رواية زرارة لو ان العباد اذا جهلوا لم يجدوا لم يكفروا والحاصل ان من تأمل في مساق
الاخبار وجد انها لا تفيد حرمة العمل بالقياس في حال الانسداد فلخص من جميع ما ذكرنا ان جميع ما يمكن ان يستدل
به على المنع عن العمل بالقياس لا دلالة فيه على المنع في حال الانسداد هذا هو الوجه الثاني مما ذكره الفاضل
القمي ره بزيادة توضيح وتنقيح منا ونحن نقول ان الاخبار المذكورة وان كانت مقيدة بما ذكر من كونها واردة
بالنظر الى حال الانفتاح او بغيره مما ذكر في القسم الاخير منها الا ان اطلاق بعض ما دل منها على المنع من الركون
الى القياس وكذا اطلاق جميع معاقد الاجماعات وكلمات العلماء يكفينا في الرد على ما ذكره الفاضل المذكور من
اختصاص حرمة العمل بالقياس بصورة انفتاح باب العلم بل ذلك مما يوجب العلم بان القياس مما لا يجوز الركون
اليه لا في حال الانفتاح ولا في حال الانسداد سيما مع ملاحظة الامارات الشرعية كيف ومن الجزئيات العامة
والخاصة هو جواز العمل بالقياس عند الاولين دون الاخيرين مع انا نقول ان القول بدخول الظن القياسي
تحت مطلق الظنون المعتبرة بحكم دليل الانسداد يستلزم جواز العمل به في مقابلة الخبر الصحيح وهو ضروري
البطلان عند الخاصة ودعوى ان الاقسام الثلثة من الاخبار المذكورة مقيدة وما دل على المنع مطلقا
من قبيل المطلق فيجب الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد فيحصل الاتفاق بين الاخبار في افادتها اختصاص المنع

بصورة الانفتاح غير مسموعة لعدم التعارض بينهما كما لا يخفى وثالثها ان التنافي بين مؤدى دليل الانسداد والنهي
عن العمل بالقياس انما يتحقق لو كان مقتضاه وجوب العمل بنفس الظن او بما يفيد الظن من حيث انه مفيد له وليس
كذلك بل مقتضاه جواز العمل بما يفيد يعني في نفسه مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ان مقدمات دليل الانسداد
انما تقتضي حجية الادلة الظنية دون نفس الظن النفس الامري فلا تنافي فان هذا المعنى قابل للاستثناء اذ يصح
ان يقال يجوز العمل بكل ما يفيد الظن يعني بنفسه ويدل على مراد الشارع ولو ظنا الا القياس وبعد وضع القياس من
البين يكون الباقي تحت المستثنى منه معتبرا واذا تعارضت تلك الادلة لزم الاخذ بالاوثق والاقوى افادة للظن
وترك ما هو الضعيف في تعبير الظن النفس الامري قوة وضعفا بل لا يبقى ظن ضعيف بل الاقوى يفيد ظنا والاضعف
اقوى كان مقصود من هذا الكلام الاشارة الى كل مسئلة من المسائل لا يتحقق فيها الا ظن واحد وهو لا يقبل
التخصيص لاعتبار العموم في المستثنى منه فح لو قلنا بكون مقتضى مقدمات الانسداد هو اعتبار نفس الظن في الاحكام
فلا يصح التخصيص ويبقى الاشكال لكن نقول ان مقتضاها اعتبار الادلة الظنية نفسها لا من حيث افادتها الظن
وهي قابلة للاستثناء لامكان اعتبار التعدد فيه فالقياس انما استثني من الادلة الظنية لا من نفس الظن حتى يلزم
المحذور والمراد من الاستثناء هنا اخراج ما لولاه لكان قابلا للدخول لا ما كان داخلا بالفعل لكن فيه ما لا يخفى
اما اولا فلان مفاد مقدمات الدليل المذكور ومقتضاها هو اعتبار الظن مطلقا ومقامه مقام العلم اذ ليس
لذات الامارات مدخل في لحاظ العقل بل المناط عنده هو وصف الظن من دون التفات الى السبب فيعتبر عنده
من اي سبب حصل وعلى تقدير التسليم فالمناط هي الادلة الظنية من حيث افادتها الظن لا من حيث هي ادلة مع
قطع النظر عن افادتها الظن كما لا يخفى فيؤول الكلام الى الاول واما ثانيا فلانا لو سلمنا كون مقتضى المقدمات
هو اعتبار الادلة الظنية من حيث هي لا من حيث افادتها للظن لم يتم المدعى ايضا اذ الفرق بين دلالة المقدمات
على حجية كل من الادلة الظنية وبين دلالتها على اعتبار كل ظن من الظنون في عدم جواز ورود التخصيص عليها بعد
فرض ثبوت العموم بحكم العقل فانه لا يصح ورود التخصيص على شيء من الصورتين على ما تقرر عندهم من عدم جواز
التخصيص في القواعد العقلية مع انا نقول ان ما صار اليه اما ان يكون على تقدير تقرير دليل الانسداد على
وجه الكشف او يكون على تقدير تقريره على وجه الحكومة وعلى كل منهما لا يصح التفرقة بين كون مقتضى المقدمات

حجية

حجية الادلة الظنية وبين كون مقتضاها اعتبار نفس الظن اما على التقرير الاول فانه كما لا مانع من اخراج القياس
من تحت الادلة الظنية فكذا لا مانع من اخراجه من تحت نفس الظن لا كما تقدم ان دليل الانسداد على تقدير تقريره
على سبيل الكشف قابل للاستثناء منه واما على تقرير الثاني فانه كما لا يجوز استثناء شيء من الظنون من تحت
الدليل المذكور بناء على كون مقتضى مقدماته حجية كل ظن فكذا لا يجوز استثناء امارة ظنية من الامارات المفيدة
للظن بناء على تقرير الدليل على وجه الحكومة لما عرفت من عدم صحة ورود التخصيص على العمومات الثابتة بحكم
العقل ولا ريب ان الحال لا يختلف في الصورتين وقد تقدم ان الدليل المذكور على تقدير صحة مقدماته انما يلحق
الحكومة دون الكشف كما هو مختار الفاضل المذكور ورابعها دعوى انفتاح باب العلم في موارد القياس
لعلمنا بنهي الشارع عن العمل به وعلمنا بحرمة العمل مؤداه فح نعلم ان حكم الله تعالى غير ما يستفاد من القياس وان
لم نعلم بخصوصه فيرجع في تعيينه الى سائر الادلة وان كان مؤداها نفس مؤداه يعني ان القياس ان اقتضى حكما
من الاحكام بخصوصه بعينه امارة اخرى من الامارات المعتبرة فذلك الحكم باطل من حيث كونه مؤدى القياس
وان كان صحيحا من حيث كونه مؤدى امارة اخرى معتبرة وعلى هذا فلا يتحقق الانسداد في مورد القياس اصلا
فلا تناقض بين حجية الظن مطلقا وبين حرمة العمل بالظن الحاصل منه وفيه ان العمل بالظن في الفروع انما هو
بمقتضى العقل اذ بعد تسليم بقاء التكليف وعدم اهمال المكلفين وانسداد باب العلم التفصيلي اليها وعدم
جواز العمل بالاصول بمقتضى العقل يجوز الاتكال على الظن بالتكاليف الواقعية ومع ذلك كيف يجوز للشارع
ان ينهى عن العمل بالظن الحاصل من القياس وما هذا الا مثل نهي الشارع عن العلم الحاصل من دليل خاص
في حال الانفتاح فكما لا يجوز ذلك فكذلك النهي عن الظن الحاصل من القياس في حال الانسداد فلا وجه لنسبة
الخطاء الى مدعي العلم بحرمة العمل بالظن الحاصل من القياس في حال الانسداد وبالجملة ان الاشكال في جواز
نهي الشارع مع استقلال العقل بحجية مطلق الظن في حال الانسداد لا في حصول العلم بنهي الشارع عن العمل
بمؤدى القياس وعدمه حتى يندفع بما ذكره وخاصمها ما ذكره صاحب الهداية وصاحب المصابيح و
حاصل ما ذكره الثاني ان حكم العقل بحجية الظن مطلقا حكم ظاهري تعليقي بمعنى ان العقل انما يحكم بحجية الظن
ما لم يقم دليل على عدم حجيته والمفروض قيام الدليل على حرمة الاتكال على الظن الحاصل من القياس فالعقل

انما يحكم على العنوان الخاص لا انه يحكم على العنوان العام ثم يراد عليه التخصيص والذي يكشف عن ذلك ان
العقل لا يحكم بجواز ان ارباب العلم وبقاء التكليف بجواز العمل بكل ظن حتى بالظنون التي علم عدم جواز التعويل
عليها ولو بعد انسداد باب العلم بل بما عدا ذلك من الظنون المحتملة الحجية ومن هنا يظهر ان القائل بحجية مطلق الظن
انما ينفي له ان يقول بحجية مطلق الظن الا دليل على عدم حجته فيعتمد على كل ما لا دليل على عدم حجيته مما
يفيد الظن الفعلي بعد قطع النظر عن معارضته ما ثبت عدم الاعتداد بمعارضته ويتجه على هذا الوجه حكم
العقل بعدم امكان الامتثال العلمي مع بقاء التكليف وعدم اهمال المكلفين وعدم جواز العمل بالاصول
على ما مر في تقرير مقدمات دليل الانسداد هو الامتثال الظني ولا ريب ان العقل حينئذ لا يفرق بين افراد الظنون
ومع كون الامر على هذا المنوال كيف يجوز الشارع ان ينهى عن بعض افراد الظن وما هذا الامتثال الظني عن بعض افراد
العلم في حال الانفتاح كما عرفت في الجواب عن الوجه السابق والحاصل ان الاشكال في تحريم الشارع عن
الظن الحاصل من القياس مع استقلال العقل بجواز الاعتماد على مطلق الظن في التكاليف الشرعية الى انسداد
باب العلم التفصيلي والاقوال الاشكال في وجوب امتثال نواهي الشارع بعد تحققها وسادسها ما ذكره بعض
مشايخنا من انه لا ريب في ان العمل بالظن وحكم العقل به ليس من حيث هو ظن بل من حيث كونه اقرب الى الواقع
بعد عدم التمكن من الامتثال العلمي فاذا اخبر العالم بما وراء الاستار بكون الظن الحاصل من القياس بعيدا عن
الواقع وكون مخالفته للواقع اكثر من موافقته كما هو ظاهر الاخبار الناهية عن العمل بالقياس لا يحكم العقل
بجواز الاعتماد عليه في استنباط الاحكام والامتثال بها اذ حكم العقل بحجية مطلق الظن انما هو من جهة كونه
اقرب الى الواقع في تحصيل الاحكام فاذا انكشف ان الظن من الظنون المطلقة من جهة اخبار المعصوم بكونه بعيدا
عن الصواب لا يحكم العقل بحجيته ويكون الحجة في حكم العقل ما سواه والجواب اولا بمنع كون القياس بعيدا
من الواقع بحيث يكون مخالفته اكثر من موافقته واما الاستناد في ذلك الى بعض الاخبار مثل قوله ع ان
السنة اذا قيست محق الدين وقوله ع ليس شيء ابعد من عقول الرجال من دين الله فيجب ان المراد بها المبالغة
في كثرة مخالفة القياس للواقع في حد ذاته لا بيان كون مخالفته اكثر من موافقته خصوصا الخبر الثاني لا ريب في
ان القياس ليس اكثر مخالفة من الوهم فلا مساس لهذه الاخبار بمدعاه وثانيا ان ما ذكره لا يتم في جميع افراد

القياس

القياس اذ القياس الجلي والاولوية الظنية قد عمل بهما جماعة كثيرة من اصحابنا بل من القائلين باعتبار الظنون الخاصة
كما سيأتي فانه قد حكم باعتبار الظن في امثال الصلوة مع كون النص الوارد باعتبار الظن مختصا بعدد الركعات وكذلك حكم
جماعة من الفقهاء بعدم ورود الدرهم من الدم المزوج بالماء الطاهر في الصلوة مع ورود النص فيما دون الدرهم من الدم
وليس ذلك الا من جهة الاستناد الى الاولوية الظنية فكيف يمكن القول بكون القياس بجميع افراده مخالفته للواقع اكثر من
موافقته ومع الغض عن جميع ذلك نقول لا ريب في ان القياس ليس اكثر مخالفة من الشك فكما انه لا يمكن ان يبقى بكون
احد طرفي الشك اكثر مخالفة من الطرف الآخر فكذلك القياس ايضا بالنسبة الى الطرف الموهوم وسابعها ان حرمة
العمل بالقياس انما يناقض حكم العقل لو كانت حرمته من الحيثية التي حكم العقل بحجية مطلق الظن من جهتها فاذا حكم
العقل بحجية مطلق الظن من جهة كونه اقرب الى الواقع فنهي الشارع انما يناقض حكم العقل لو كان نهيه من هذه الجهة
المحفوظة في نظر العقل ولكن لك ان تقول ان الشارع عن القياس يكشف عن وجود مفسدة في العمل به فائقة على مصلحة
الواقع او مساوية لها فالشارع قد رفع اليد عن الواقع من جهة هذه المفسدة الكامنة في العمل بالقياس فمع اختلاف
الجهات يختلف حكم العقل ايضا ويدل عليه ايضا قوله ع وكان ما يفسده اكثر مما يصلحه هذا كله مع دعوى العلم بذلك
ومع الغض عن ذلك نقول يكفي الاحتمال في رفع التناقض اذ مع احتمال ان يكون نهي الشارع من الجهة المذكورة يرتفع
التناقض اذ تحققه انما هو مع انتفاء احتمال صحة نهي الشارع ومع هذا الاحتمال لا يمكن دعوى التناقض كما
لا يخفى فان قلت لو بنينا على احتمال وجود المفسدة في العمل بالقياس واكتفينا في حرمته بذلك لزم الحكم بالحرمة
في غيره من الظنون ايضا لقيام احتمال المفسدة فيها ايضا قلت فرق بين القياس وما سواه لعلم نهي الشارع عن
العمل بالاول واما الشك في ان طريق هل هو من جهة المفسدة الكامنة او من جهة كونه غير موصل الى الواقع في الغالب
بخلاف الثاني لعدم العلم بالنهي الشارع عنه والحاصل ان الاشكال في المقام انما هو في استقلال العقل
في الحكم بحجية مطلق الظن مع العلم بنهي الشارع عن بعض الظنون فلا بد في التفصي عن هذا الاشكال من حمل نهي الشارع
على محمل صحيح لا يناقض حكم العقل وما ذكرناه من جملة المحامل ومجرد احتمال التكليف في رفع التناقض ولكن كسائر
الظنون لعدم العلم بالظن بوجود نهي الشارع عنه حتى يناقض حكم العقل يحتاج الى تأويل صحيح كما سبق قلت
هذا الوجه حسن لكن ينافيه ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن العمل بالقياس مثل ان السنة اذا قيست محق الدين

وقوله لم يؤخذ بعد من عقول الرجال وغيرها من الاخبار الدالة على كون حرمة العمل بالقياس من جهة كثرة مخالفته
لامر جهة المفسدة الكامنة في العمل اللهم الا ان يحمل الاخبار الدالة على كون حرمة العمل بالظن القياسي من جهة مخالفته
الواقع على صورة الانفتاح ابقاء للاخبار الناطقة بكون حرمته من جهة المفسدة الكامنة الذاتية على اطلاقها
الشامل صورتي الانفتاح والانسداد التنبيه الرابع قد تقدم فيما مضى ان الظن المقطوع عدم اعتباره شرعا
كالقياس المصطلح بين الاصوليين من العامة خارج عن تحت نتيجة دليل الانسداد ومستثنى منه اما الكلام في انه اذا
ظن بعدم اعتبار ظن فهل يدخل الظن الذي ظن بعدم اعتباره تحت المستثنى حكما بان لا يعتبر او يدخل تحت المستثنى منه
بان يحكم باعتباره او يؤخذ بالاقوى منهما او يتعارض الظنان فيتساقطان ويلزم الرجوع في ذلك المورد الى الاصل
القائم في مورد تلك المسئلة وجوه بل اقوال ويعبر عن هذا العنوان بالظن المانع والممنوع وقبل الاخذ في تحقيق
المقام لا بد من تقديم امر يتميز به محل النزاع فنقول ان الظن بعدم اعتبار الظن يقع على قسمين احدهما ان يكون منشأ
الظن بعدم اعتبار الظن هو الاصل وعدم الدليل على اعتباره كالشهرة فانها وان افادت غالبا الوثوق بما قامت
عليه بحيث يزيد على الوثوق الحاصل من الخبر الصحيح الاعلى الا ان حكمهم بعدم اعتبارها انما هو من جهة عدم وجدانهم
دليلا يؤدي الى اعتبارها فيكون عدم اعتبارها مستندا الى اصالة حرمة العمل بالظن وثانيهما ان يكون منشأ
الظن بعدم اعتباره هو الظن بالمدرج وذلك الظن تحت دليل قطعي مثلا كالاولوية الظنية والاستقراء فان الدليل
القطعي المفيد لحرمة العمل بالقياس يندرج فيه القياس المصطلح قطعا ويحصل الظن بالمدرج الاولوية الظنية بل الاستقراء
فيه ايضا ويدرج نقول ان دليل الانسداد بعد تمام مقدماته يفيد اعتبار القسم الاول قطعا فلا يدخل في محل الكلام
الذي هو النزاع في الظن المانع والممنوع فمحل النزاع انما هو القسم الثاني اذا عرفت ذلك نقول ان معظم القائلين
باعتبار مطلق الظن كشريف العلماء ره واتباعه اختاروا ان العبرة بالظن الممنوع دون المانع والسر في ذلك انهم
لا يقولون بجريان دليل الانسداد الا في الفروع فيؤثر دليل الانسداد اعتبار الظن الممنوع لا غير هو المتعلق بالفروع
دون الظن المانع الذي هو المتعلق بالمسئلة الاصولية وتفصيل المقام ان كل من قال بان نتيجة دليل الانسداد انما
هو حجية الظن في الفروع دون غيره يلزمه القول باعتبار الظن الممنوع دون المانع لتحقق مستند الاعتبار الاول
بسبب قيام ذلك الدليل بخلاف الثاني ومن جملة ارباب هذا القول صاحب الرياض والفاضل القمي على ما

هو

هو احد الوجهين المستفادين من كلامه في موضعين فائدة ذكر في حل الاشكال من جهة ان المشهور حجية الشهرة
فيلزم من اعتبارها عدم اعتبارها وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل بالفظ ويمكن دفعه بان الذي يقوله القائل
هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة
ولا منافاة ووجه الفرق ابقاء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايقان على الخطأ
في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما خرجه الدليل فما يحصل من الظن بصلاح
الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالشهرة لتقوم ان ما علم من جعل
مدرك اعتبار الظن في الفروع هو دليل الانسداد دون مدرك اعتبار الظن في الاصول ينبغي عن كونه مورد
ان مورد دليل الانسداد انما هو الفروع واما على الوجه الاخر المستفاد من كلامه في ذيل الدليل الثالث من الادلة
العقلية من عدم الفرق بين الاصول والفروع في حجية ظن المجتهد وكل منهما وكون النتيجة اعم من الاعتبار في الاصول
والفروع فتتضح الحال فيما سيمر عليك عن قريب ان شاء الله تعالى هذا على ما ذكر القائلين بكون دليل الانسداد مختصا
بافادة حجية الظن في الفروع واما من اجاب عن هذا المسلك فهم بين فريقين احدهما من يقول بان دليل
الانسداد يختص مؤداه في اعتبار الظن في الاصول وهم القائلون باعتبار الطرق المظنونة وهؤلاء يلزمهم القول
باعتبار ظن المانع لا غير لا يقولون باعتبار الظن في الفروع وصورة عدم كون الظن في الاصول على خلاف الفروع وما ايضا
منه فهنا بطريق اولى فلا يفيد دليل الانسداد عندهم سوى اعتبار الظن المانع وهو الظن في المسئلة الاصولية وثانيهما
من يقول بكون مؤدى دليل الانسداد هو اعتبار الظن مطلقا في الفروع والاصول جميعا من دون اختصاص باحدهما
وهؤلاء منهم من جعل مورد دليل الانسداد هو حجية كل ظن لم يقم على اعتباره او عدم اعتباره دليل الا مطلقا
يلزمه على هذا اعتبار الظن المانع دون المانع لقيام الدليل الظني على عدم اعتباره ومنهم من لم يعتبر القيد المذكور
بل قال باطلاق اعتبار الظن في الفروع والاصول جميعا الا انه حكم باعتبار الظن المانع دون الممنوع نظرا الى انه
اذا تعارض الظنان المانع والممنوع فان قلنا باعتبار الممنوع والغاء المانع لزم اعتبار التخصيص في نتيجة دليل
الانسداد بان يقال ان كل ظن حجة الا الظن بعدم اعتبار بعض من الظن في الفروع بخلاف ما لو اعتبرنا المانع فانه يلزمه
عدم اعتبار الظن الفرعي تعاقبا فيلزم التخصص والخروج الموضوعي وكل مورد دار الامر فيه بين التخصيص والاخراج

الحكم وبين التخصيص والخروج الموضوعي فالثاني اولى ومن ههنا يقدم المزيل على المزال في تعارض الاستصحابين
في مثل الطاهر الملاقي للثوب المستصحب النجاسة برطوبة فان استصحاب نجاسة الثوب يجعل بمنزلة التخصيص المتقدم من باب الحكومة
فيفيد عموم ما دل على ان ما لاقى نجسا برطوبة فهو نجس نجاسة الملاقي فيقع التعارض بين استصحاب النجاسة والطهارة
في مادة الملاقي فان قدمنا استصحاب الطهارة لزم الخروج استصحاب نجاسة الثوب عن عموم ما دل على النهي عن نقض
اليقين بالشك على وجه التخصيص والاخراج الحكمي بخلاف ما لو قدمنا استصحاب النجاسة فان نجس الثوب تواتر احكامه
فلا يكون الحكم به الا من باب التخصيص والخروج الموضوعي وكلما دار الامر بينهما فالثاني اولى هذا ولكن التحقيق
اما على القول بعدم تقديم المزيل على المزال فواضح واما على القول بتقديمه عليه فلوضوح الفرق بين المقامين لان
استصحاب نجاسة الثوب يجعله نجس بلا قيد وعدم جريان استصحاب الطهارة فيه لكون نجس الملاقي من جملة احكام
نجاسة الملاقي بخلاف استصحاب طهارة الملاقي فانه لا يستتبع عدم جريان استصحاب النجاسة في الثوب لعدم كون
ذلك من احكام طهارة الملاقي وليس ما نحن فيه من هذا القبيل لان الحكم بكون الظن في الفروع متبعا ملزوم عدم كون
الظن في الاصول غير متبع وبالعكس تحقق الملازمة بين الامرين ولهذا قلنا في باب الاستصحاب ان تقديم المزيل على
المزال مبني على القول بعدم اعتبار الاصل المثبت والا ثبت من استصحاب طهارة الملاقي نقض استصحاب نجاسة الثوب
والحكم بطهارته بحكم الملازمة وقد علم بهذا البيان وجه القول بتعارض الظنين المانع والممنوع دون تقدمهما
لانه اذا لم يكن احدهما تابعا للآخر لكان احدهما في عرض الآخر فتعارضا وتساقطا فلزم الرجوع الى الاصل هذا
واما وجه القول بتقديم اقوى الظنين كما هو الاقوى فهو ان العمل بالظن عند انسداد باب العلم انما هو من باب قرب
المظنون الى الواقع والمفروض ان دليل الانسداد يجري في الاصول والفروع جميعا من دون تفاوت والاريب
ان الاقوى اقرب الى الواقع فيدخل بما هو اقرب الى الواقع منهما وعلى هذا فكل كان احدهما اقوى قدم على الآخر
وان لم يكن هناك اقوى بل كانا متساويين تعارضا وتساقطا فيلزم الرجوع الى الاصل في المورد فالقول بالتعارض
والتساقط مطلقا لا وجه له نعم الحاكم قد عرفت ان الظن المنهي عنه قطعا لا يصلح دليلا يعتمد عليه كالقياس
وخبر الفاسق فهل يصلح مرجحا او جابرا او موهنا او عاضدا ام لا فقولان اما كونه مرجحا فقد حكاه المحقق عن بعض
القدماء وصرح باختياره جماعة من افاضل الاواخر منهم السيد في المفاتيح وشريف العلماء في مجلس البحث وحجتهم

على ذلك

على ذلك ان المرجح انما يتحقق بمعنى حيث يكون هناك دليلان متساويان وان لولا القياس مثلا فيرجح احدهما على الآخر بموافقة
القياس له والاريب انه في الفرض المذكور يكون الدليل الموافق للقياس اقوى ظنا وكان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا عقلا
كذلك التسوية بين الراجح والمرجوح قبيحة بحكم العقل فيلزم الاخذ بما وافقه بحكمه واما ما دل على النهي عن العمل بالقياس
فانما هو في بيان النهي عن اخذه حجة بنفسه وليس اخذه مرجحا من ذلك القبيل هذا ويمكن ان يستدل لهذه المقالة بانه
لا ريب في ان الدليلين المتعارضين لا يحكم باسقاطهما معا غاية ما في الباب انه لولا القياس لكان المجتهد مخيرا في الاخذ
بايهما شاء وحيث وافق احدهما القياس جاء احتمال تعين الاخذ به بخصوصه فيكون المقام من قبيل ما دار الامر فيه
بين التعيين والتخيير ومن المقرر في محله ان مقتضى قاعدة الاشتغال والاخذ بالقدر المتيقن انما هو الاخذ بالتعيين
وهو فيما نحن فيه انما يتم احتمال الرفع بما وافق القياس منهما ولكن التحقيق ان الادلة الناهية عن القياس تعطي النهي عن
الاعتماد عليها مطلقا والاريب انه لولا القياس لم يرجح احد الدليلين على الآخر فقد اعتمد من يرجح بالقياس عليه
وهو من موارد النهي ومما يؤيد انه لا يصير القياس مرجحا انه لو جاز ذلك كان اللازم في مقام الاجتهاد الرجوع
الى كتب العامة والفحص عن موارد القياس حتى يرجح به وذلك مما اضرب عنه اصحابنا رضوان الله عليهم فهو
اولى بالامتناع بعد امتناع ضرورته مرجحا لان الترجيح انما يكون دليلين تامين هما حجتان والجابر انما يكون بالنسبة
الى الدليل الضعيف فيكون الجابر جزء الحجة ومع عدم جواز كونه مرجحا لاحد الحجتين على الآخر لا يجوز ضرورة
جزء حجة بطريق اولى واما كونه موهنا فمبني على تفصيل وهو انه ان قلنا بكون الدليل الذي يجعل موهنا له
كالخبر مثلا معتبرا من باب التعبد او الظن النوعي فلا اشكال في انه لا يصح جعله موهنا له لان ذلك يستلزم تخصيصين
احدهما التخصيص في ادلة النهي عن القياس حيث اخذ به في تلك الخبر والآخر التخصيص في ادلة حجية خبر الواحد حيث
ترك ما هو من جملة ما افادت حجيته وان قلنا بكونه معتبرا من باب افادة الظن الشخصي الفعلي او قلنا باعتبار
نفس الظن الفعلي كما هو مقتضى القول باعتبار مطلق الظن فالاريب انه يرجح اذا وقع القياس في سند غير مسند الخبر
فبعد افادة الظن لم يبق وجه للاخذ بالخبر لا على القول باعتبار الخبر من باب افادة الظن ولا على القول باعتبار
نفس الظن لانتفاء الخبر او جزئها الا انه لا يناسب تسمية القياس مرجحا وموهنا لما عرفت من انتفاء الخبر بنفسها
او باعتبار انتفاء جزئها والعجب من بعض افاضل الاواخر حيث انه مع كونه يرى اعتبار مطلق الظن ذهب الى

ان القياس لو اوجب انتفاء وصف افادة الظن عن الخبر لزم العمل بالخبر وان كان مسلوب الوصف وكذلك غيره
من الظنون والسر في ذلك ان الظن من حيث هو ظن ليس بحيث يعتبر به الحجة وانما العبرة من حيث كونه مقربا الى
الواقع وناظرا اليه ومع زوال وصف افادة الظن عن الامارة بسبب القياس لا يزول عنها القرب الى الواقع نظرا
الى ان القياس لو كان مما لم يسلس بالواقع لم يكن الشارع ينهى عنه والمنهي عليه ضعفه لا ترجيحه وفي الشارع
لا يعطي كون القياس مبعدا عن الواقع غاية ما في الباب انه يعطي كونه غير مقرب والاتم ما ذكره الاعلى تقدير كون
القياس مبعدا عن الواقع والاتم ذلك الا بان يخبر الشارع عن كونه مبعدا واما مجرد النهي عن العمل به فلا يعطي
كونه مبعدا فلا يحصل من ادلة النهي عن القياس كونه مبعدا عن الواقع حتى يكون ازالة وصف الظن عن الخبر مثلا
غير ناو للقرب الى الواقع وربما يفصل بين ما لو كان اعتبار الامارة او الظن من جانب الشارع كالخبر مثلا وما
لو كان اعتباره من العقل وبناء العقلاء مثل مطلق الظن الذي هو بنفسه دليل الانسداد بحكم العقل فيؤخذ من
القياس الثاني دون الاول نظرا الى ان الشارع اذا اعتبر امارة كان نظرها الى الواقع فزوال وصف افادة
الظن عنها لا يوجب الا صغر القرب بخلاف ما لو كان اعتبارها من بناء العقلاء فانه بمجرد زوال وصف الظن
ينتفي بناء العقلاء فينتفي امضاء الشارع الناشي عن بنائهم والمنهي ما فيه لان معنى الكلام هو ما لو
كانت الامارة قد اعتبرت بوصف افادتها للظن فيكون الحجة الخبر المفيد للظن ومع انتفاء وصف الظن ينتفي
ما هو قوام الحجة فلا يتحصل الحجة حتى سواء كانت مما اعتبره الشارع ام كانت مما اعتبره العقل واما كونه
عاضدا فلا كلام ولا اشكال فيه لان معنى كونه عاضدا انما يتحقق بكون الامارة تامة الدلالة على المدعى من
دون معاونة تكون هي بنفسها وافية بالمدعى مع قطع النظر عن المعاضد فهو بطريق اولى وهذا ارى الفقهاء
يتبعون اقامة الدليل على المطلوب اذا كان موافقا للقياس بقولهم ويؤيده الاعتبار الثقب المناسب قد عرفت
حال الظنون المعلوم عدم اعتبارها من حيث كونها حجة وجابرة وموهنة وعاضدة وبقي الكلام على الظنون
المشكوكة الاعتبار كالشهرة والاستقراء والاجماع المنقول على القول بعدم اعتباره ونفي الخلاف وامثال ذلك
فنقول اما الشهرة فربما يتاتي بامتيازها من بينها بكونها حجة وجابرة وموهنة وعاضدة بل ربما يتاتي بكونها حجة مستقلة
استنادا الى روايتين احدهما مرفوعة زرارة والاخرى مقبولة عمر بن حنظلة ففي الاولى بازدراء خبر اشتهر

بين اصحابك

بين اصحابك ونظيره في الثانية وجه الدلالة ان كون ما للعموم فيشمل الشهرة في الفتوى والرواية جميعا وقد ان العموم
هنا تابع للورود فيعم اللفظ بقدره والمراد كل رواية مشهورة بقرينة سوق السؤال هو كما لو سئل ان القتل اجل افضل
للصلاة فقيل في الجواب ما كان جماعة اكثر فلا يراد الا ان المحل الذي يكون جماعة اكثر افضل لا ان كل مكان يكون
جماعة اكثر افضل ولو لم يكن مسجدا مضافا الى ان في رواية عمر بن حنظلة قرائن تدل على خلاف ما ذهب القائل الا ان
تقدم الاعدلية على الشهرة ولا ريب انه لا مدخل في كون المفتي اعدل في ترجيح فتواه على فتوى غيره فيعلم من ذلك
اختصاص الشهرة بشهرة الرواية دون الفتوى وكذلك لا مدخل للاصدقية والاورعية في تقديم الفتوى بل الذي له
مدخل انما هي الاعلمية هذا فقط القول بكونها حجة مستقلة واما اختصاصها بامارات الاحكام فقد يقال بتحققه بالنسبة
الى صغرى وهي جابرة تفصيل المقال فيه ان جبر الشهرة قد يلاحظ بالنسبة الى الدلالة الضعيفة وقد يلاحظ بالنسبة
الى السند الضعيف اما الاول فذهب بعضهم الى تحققه بالنسبة الى الدلالة الضعيفة ولا يخفى ان الدلالات
انما تعتبر من باب الظهور العرفي ومجرد اشتهار المطلب كما هو معنى الشهرة في الفتوى لا يجدي في تقوية دلالة اللفظ
كانت ضعيفة نعم لو كانت الشهرة قائمة على استفادة المعنى من اللفظ كما في قولهم لا سهو في سهو حيث اشتهر بينهم
هو ان المراد ان لا سهو في موجب الشك فلا اشكال في كون الشهرة جابرة لضعف الدلالة من حيث كشفها عن
القرينة واما الثاني فذهب من عدا الشهيد الثاني ره والمقدس الاردبيلي ره وصاحب المعالم والمدارك الى
تحققه بالنسبة الى السند وحجتهم على ذلك لا يخلو اما ان يكون هي ان البناء من حيث كون اشتهار المطلب موجبا ثبت
في الرواية وهي الدلالة على انفراد الشهرة للجبر كما هو مذهب القائل بل ان شاركها جميع الامارات في كونها نوعا ثبت
واما ان يكون هما الروايتان والمسلم لها بالشهرة الفتوى وانما هما مسوقتان لبيان حال شهرة الرواية فالقول بانها
الشهرة من بين ساير الامارات ساقط فهو في عرض غيرها منها ولا بد من ملاحظة حالها باسرها بعلم حال الشهرة
من حالها فنقول اما ما صرح بها عاضدة فلا اشكال فيه لثبوت تلك الامارة المنهي عنها قطعا كالقياس فهو
مشكوك الاعتبار اولى واما ما صرح بها مرجحة فلا بد من ملاحظتها بحسب اختلاف الطرق في حجية الظن فنقول اما
من قال بكون الظن حجة شرعية عند الانسداد باب العلم لا معتبرة من باب الاحتياط مثلا فيلزمه كون الظنون المشكوكة
الاعتبار مرجحة ضرورة تحقق وصف الظن الذي هو حجة عنده وانفتاح شيء من الظنون المشكوكة الاعتبار

واما من سلك مسلك اعتبار الظن الخبري من باب الاحتياط والعلم الاجمالي بصدور كثير من الاخبار كصاحب الوافية
الهداية فلازم مسلكه وان لم يكن قد تفطن له هو ان يقال ان الدليلين المتعارضين اما ان يكون احدهما الزامياً والاخر
غير الزامي او يكون كلاهما الزاميين اما على الاول فلا بد من الاخذ بالحكم الالزامي وترك غيره وان كان مظنوناً اذ لا يتحقق
الاحتياط الا بالاخذ بالالزامي عند دوران الامر بينه وبين غيره واما على الثاني فاما ان يكون احدهما موافقاً للاصل
كالاستصحاب مثلاً دون الاخر او يتفقان في مخالفة الاصل او موافقته فعلى الاول لا بد من ترجيح ما وافق الاصل على ما وافق
الظن المشكوك الاعتبار لكون اعتبار الاصل معلوماً فالاخذ بما وافقه اوثق وعلى الثاني يكون الترجيح في جانب
ما وافق الظن المشكوك الاعتبار فيختص كون الظن المشكوك الاعتبار مرجحاً بالصورة الاخيرة واما من سلك مسلك اعتبار
مطلق الظن لكن من باب الاحتياط فيلزمه القول باعتبار ما افاد الظن ولو بمعونة الظنون المشكوكة الاعتبار والفرق بين هذا
وسابقه ان المتوجه عند هذا القائل انما هو نفس الظن من دون تقييد بالحصول من امارة دون اخرى فمع حصول الظن الاخير
لا معارض بخلاف مذهب من اعتبر الظن الخبري فانه قد اعتبر الخبر في صورة التعارض بينه وبين غيره هذا واما القائلون باعتبار
الظنون الخاصة فهل يصح جعل الظنون المشكوكة بناء على مذهبهم جابرة ومرجحة ومهنة ام لا فنقول اما الجبر فقد
يلاحظ بالنسبة الى السند وقد يلاحظ بالنسبة الى الدلالة اما الاول فلا بد من ملاحظة سبب الوهن فان قال باعتبار
الجبر باعتبار صفته او بيانه بكون عاماً لا يصح جبر شيء من الامارات المذكورة للخبر الضعيف لان الظن الحاصل
من تلك الامارة لا يعطي عدالة الراوي التي هي معيار الحجية عند القائل ومن هنا قال الشهيد الثاني ره والشهرة جابرة
على ما نحوا من قال باعتباره من باب الظن بصدور الرواية او قال باعتباره من باب الظن بصدق الراوي فلا اشكال
في صيرورتها جابرة للخبر عنده لانها تحصل الظن ومن قال باعتباره من باب الوثوق بالصدور كما هو التحقيق
فلا اشكال في صيرورتها جابرة له عند حصول الوثوق بالصدور من جهتها واما الثاني وهو ان يكون شيء
من الامارات المذكورة جابراً لضعف الدلالة كما لو كانت شيء من المفاهيم الضعيفة او غيره من الدلالات التعبية
وامثالها فهو وان وقع الركون اليه في كلام جماعة من افاضل الاواخر الا ان التحقيق انه لا وجه لكون الامارات
جابرة لضعف الدلالة لان دلالة الالفاظ انما تعتبر من باب افادتها الظن النوعي او من باب التعبد العقلائي
مجرد اشتهار المعنى او غيره من الامارات لا يعني بتحقيق العنوان المذكور بل لو قلنا باعتبارها من باب الظن الشخصي لكون

وجه

وجه الجبر بها ايضاً لان مجرد المطابقة للامارة لا يوجب افادة اللفظ بنفسه للظن الشخصي نعم لو قلنا باعتبار مطلق الظن
في مباحث الالفاظ بان يكتفى بحصول الظن بالمقصود وان لم تكن الافادة مستندة الى نفس اللفظ صح القول بكونها جابرة
للدلالة على هذا التقدير فيحصل من ذلك ان شيئاً من الامارات لا يوجب جبر الدلالة الضعيفة نعم لو فرض قيام
الامارة على افادة اللفظ ودلالته على مجرد المدلول كما في قوله لا سهو في سهو فان الشهرة قامت على ان المراد بهذا
اللفظ انما هو افادة عدم الاعتبار بالشك في موجب الشك يعني صلوة الاحتياط ثم لا ريب في الاعتداد بالامارة
في دلالة اللفظ وذلك لكونها كاشفة عن اقتران اللفظ بالقرينة الدالة على المقصود عندهم والا فمجرد اشتهار
المعنى مثلاً لا يصح جابراً لدلالة اللفظ والا لصح جبر المجملات بذلك ولا ريب في بطلانه فان قلت كيف تنكر جبر الدلالة
بالامارات المشكوكة الاعتبار ومن طرقنا انك لا تعمل بالعمومات التي ادعيتها كثرة تطرق التخصيص اليها مثل
قوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله ع المؤمنون عند شروطهم وقوله ع الصلح جائز بين المسلمين الا صلحاً احل حراماً او حرم حلالاً
لكن لما كانت دلالة هذا الاخير على الدلالة قلت لا يجوز ذلك من جهة الدلالة ضرورة عدم قصورها عن افادة العموم لكن
لما كانت امثال الدلالة المذكورة من قبيل العمومات والمجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وحيث كثر تطرق التخصيص
اليها وقصر ايدينا عن تناول موارد الفحص عن مخصصاتها وكان قدماء اصحابنا اتفقوا على الادلة الخاصة والعامة
صار عملهم في مورد دليلاً على عدم تخصص بخروج ذلك المورد عن تحت العموم فعملهم بذلك كاشف عن بقاء المقتضي
واما صيرورتها مرجحة فالكلام عليها يناسب الخوض عن الكلام على صيرورتها موهنة لانه لو تحقق توهينها تحقق
ترجيحها ايضاً وان لم يتحقق ذلك في البين التناسب ما يدل على صيرورتها مرجحة فنقول ان التوهين قد يكون
بحسب السند بان تفيد الامارة عدم صدور الخبر وكونه افتراء مفترى وقد يكون بحسب السند بان تفيد صدوره
في مقام التقية او الخوف وقد يكون بحسب الدلالة اما الاول فلا اشكال في مخصصه على القول بكون الخبر المظنون
الصدور حجة وكذا على القول بكون الخبر المظنون الصدور حجة وكذا على القول بكون الحجة هو الخبر الموثوق بصدوره
لان الامارة اذا زالت الظن او الوثوق ارتفع الموضوع الذي هو الحجة الا ان تميز ذلك توهينها لا يخلو عن التأمل
بل وكذلك يتحقق التوهين عند التحقيق على مذهب من يرى حجية الخبر من باب وصف عدالة الراوي وان كان
اصحاب هذا القول ربما اشكل عليهم الامر بذلك قال اصحاب الجواهر ره مخالفة الحديث الصحيح مشكل ومخالفة الاصحاب

الشكل وانما قلنا انه يتحقق التوهين على مذهبهم لان اعتبار وصف العدالة في الراوي انما هو من باب صيرورته
ثابتة على صدق الخبر ومع حصول الظن من الامارة على خلافه ينتفي عنه قوة صيرورته ثابتة الا ان يقال ان معتبر وصف
العدالة في الراوي انما يعتبره من باب محض التعبد بل يقول انه الدليل على حجية الخبر الذي ظاهره العدالة اذ كان مظنون الكذب
كما هو المفروض من كون الامارة على خلافه بل ادعى في مطالع الانوار الاجماع على ان قول العدل في مقام الشهادة
اذا لم يورث الظن لم يكن معتبرا في الاحكام بطريق اولى واما الثاني وهو عدم السند فيه وجهان من ان الاصل عدم
داع آخر للكلام غير افادة مؤداه الواقعي وكذلك الظاهر ذلك وان بناء العقلاء قد استقر على حمل الكلام على
الغرض الواقعي الذي هو مؤدى الكلام ومعناه وهذا الحمل السامع الاقارير والوصايا على ارادة الواقع وان كان
السامع غير مواجه واغا سمعها من وراء الجدار مثلا وعلى هذا فلا يعتبر بقيام الظن المشكوك الاعتبار على كون الكلام
مسوقا في مقام الخوف والتقية ومن ان كثيرا من اخبارهم قد وردت في مقام التقية ويحتمل ايضا الوجوه
في علة الاخبار المأثورة عن ائمتهم فاذا قام الظن بكون خبر وارد في مقام التقية كان اللازم ترك العمل بها
لو كان قصارى الحق العلم الاجمالي ولكن التحقيق انه بعد ورود الاخبار التي علم حالها من حيث الصدور في مقام التقية
لا يبقى لنا علم ولا اجمالا بالوجود خبر صادر في مقام التقية فيها ومع انتفاء العلم الاجمالي فلا يلزم ترك ما يحتمل فيه
الصدور في ذلك المورد فالعبرة بالاصل والظاهر وبناء العقلاء فلا يكون الظن من الامارة المشكوكة الاعتبار
بكون الخبر صادرا في مقام التقية موهنا له واما الثالث وهو التوهين بحجية الدلالة فنقول انه لا اشكال في
عدم صيرورة الظنون المشكوكة الاعتبار موجبة له والوجه فيه ان الدلالة انما اعتبر من باب الظهور العرفي المفيد
للظن النوعي او من باب التعبد العرفي وقيام الامارة المشكوكة الاعتبار كالشهرة افادة خلاف ما افاده اللفظ
من المعنى لا ينافي الظن النوعي ولا التعبد العرفي نعم لو قلنا باعتبار دلالة الالفاظ من باب الظن الشخصي او السببية
المقيدة بعدم الظن على خلافها اتجه ما ذكر من قيام الامارة المشكوكة الاعتبار على خلافها موهنا لها ولكنها لم نعثر
على قائل بشيء من الاحتمالين هذا كله فيما لو تبين توجه الامارة المذكورة الى حجية خاصة من وجوه التوهين وانما
تردد بينها او بين تبين منها كما لو وجدنا الشهرة قائمة على خلاف ما يفيده ولم نعلم ان اعراضهم عنه هل هو
من حجية السند او حجية الدلالة او دار الامر بين تبين منهما فهل يكون ذلك موهنا للوهن الوجه الدوران

الامر

الامر بين ما يوجبه وما لا يوجبه والنتيجة تابعة لاخس المقدمتين ولكن حكم هذا الفرض انما هو على مذاق اكثر العلماء حيث
يجعلون الشهرة بنفسها شانا واحكاما واما على ما اخترنا من كون المناط في اعتبار الخبر هو الوثوق بصدوره فان بقي
هناك وثوق كان الخبر معتبرا والا فلا واذ قد عرفت حال التوهين فلنعد الى الغرض لحال الترجيح فنقول ان قلنا
بالتوهين فالترجيح مما لا بد منه بحكم الاولوية لانه اذا كانت امارة مما يصلح ان يسقط الدليل عن درجة الحجية اذا
خالفته ولم يكن في مقابله غيرها ففيما اذا كان في مقابل الدليل دليل آخر يقاومه ويكون هي مخالفة لاحد المتقابلين
يكون اسقاطها للدليل عن درجة الحجية بطريق اولى وان لم نقل بالتوهين او اغمضنا النظر عنه فلا بد من التكلم
على الترجيح بخصوصه فنقول ذكروا لصيرورة الامارات المشكوكة الاعتبار مرجحة ان الترجيح قد يلاحظ باعتبار
الدلالة وقد يلاحظ باعتبار السند اما الاول فلا وجه للترجيح فيه بل لا بد في صورة تعارض دليلين من حيث الدلالة
كالعامين من وجه من الرجوع الى العموم ان كان شيء منهما موجودا في المورد ومع عدم وجوده يرجع الى الاصل ان كان
هناك اصل والا فالتخيير من باب العقل من باب الاضطرار الى التخيير الشرعي لان كل مورد لا يجري فيه الترجيح الاخبري
فيه التخيير الشرعي لاختصاصه بالخبرين ولكن لا يخفى ان حكم العقل بالتخيير انما يتحقق بعد انتفاء الظن بشيء من الطرفين
لكون حكمه بذلك من باب الحيرة فمع انتفائها بمجرد رجحان في احد الجانبين لا يحكم به واما الثاني فقد ذكروا مختلفة
بالامارات المشكوكة الاعتبار وجوها الاول قاعدة الاشتغال وبيانها انه لا ريب في ان الوظيفة هو التخيير
مع مساواة الخبرين لو لا موافقة احدهما للظن المشكوك فمع موافقته له يرى احتمال تعينه فيدور الامر بين التعيين
والتخيير ولا ريب انه مع دوران الامر بينهما في مثل هذا المورد الذي هو تعارض الدليلين لا بد من الحكم بالتعيين
والاخذ بما يقتضيه حتى لو قلنا في باب البراءة والاشتغال بالبراءة التي مقتضاها التخيير فيما لو دار الامر بين التعيين
والتخيير بالنسبة الى الحكم الشرعي ووجه الفرق ان الحكم الشرعي انما هو من الامور التوقيفية التي يلزم على الشارع
بيانه وتعيينه فمع عدم البيان يسقط بخلاف ما لو كان دوران الامر بين التعيين والتخيير في الطرق فانه يلزم
على الشارع تعيين الطريق اذ كيفية الاطاعة موكولة الى العقل فالمرجع على الشارع بيانها ولا ريب ان العقل
يحكم بالاخذ باسلم الطرق وهو بالاحتمال فيه التعيين فان قلت يرد على هذا الوجه امور احدها انه انما يتم في
مقابل من يقول بالتخيير واختيار البراءة التي هو نوع منها لو كان هو الخصم واما في مقابل من يقول بالاحتياط

كالاخباريين فلا يتم ذلك ثانيها انه لو عارض الاحتياط في الاصول احتياط فرعي كما لو فرض ان احد الدليلين يقتضي
الندب والاخر الوجوب وكانت الامارة المشكوكة الاعتبار موافقة لما يقبل الندب لم يتم ما ذكرت من الاخذ بالتخيير
الذي هو مقتضى قاعدة الاشتغال وثالثها ان ما ذكرت انما يتم لو لم تكن الاخبار الدالة على التخيير عند تعارض الخبرين
قد نطقت به وامامع نطقها بذلك فلا وجه لمخالفتها بالبناء على التعيين قلت الجواب اما عن الاول فبان كلامنا
انما هو الفراغ عن بطلان الاحتياط وطريقة الاخباريين والكلام ههنا انما هو في مقام ترجيح الخبر المخالف لاصول الاصوليين
واما عن الثاني فبان معارضة الاحتياط في الاصول بالاحتياط في الفروع او تقديمه عليه انما يتم لو لم نقل بتخيير الخبر
واما مع فرض الكلام على القول بتخيير غاية ما في الباب انه عارضه خبر آخر وكان المقام من تعارض الخبرين وترجيح
احدهما على الآخر بمعونة ما يفيد الظن فالاحتياط مما لهدم بنيانه باثبات تخيير الخبر واما عن الثالث فبوجوه
احدها ان اخبار التخيير كلها ضعيفة السند كما قيل وثانيها انها موهونة بعمل الاكثر على خلافها وقيام
الشهرة على تركها وثالثها انها ناظرة الى صورة التخيير وبيان ذلك انه لا ريب في صدور اخبار الترجيح المتضمنة
للمرجحات المعروفة المنصوصة وهي معارضة للحكم بالتخيير ابتداء فلا بد اما من ان يقال ان الراوي كان عالما
بجميع المرجحات المنصوصة والامام عليه السلام حيث عرف ذلك عنه احاله على ما يفهم من كون التخيير في غير موارد الترجيح
هو في غاية البعد لكون روايات تلك الاخبار من المحتمل فيه ذلك واما من ان يقال انها ناظرة الى صورة التخيير
مطلقا ولا نعرف ذلك انتفاء المرجحات المنصوصة وغيرها فلا يكون ثبوت التخيير الا حينئذ وذلك لا ينافي الترجيح
بالامارة المشكوكة الاعتبار الثاني الاجماع ومدركه حصول امور منها طريقة الفقهاء في مقام
الاستدلال انهم يرجحون ما وافق الامارة المشكوكة الاعتبار من الخبرين على غيره ومنها تعرض الاصوليين
لمسئلة المقرر والناقل وخلافهم في تقديم المقرر على الناقل او العكس فان ذلك ينبئ عن كون الترجيح بسبب
القرب الى الواقع امرا مفروغا عنه وانما اختلفوا في كون المقرر اقرب الى الواقع او كون الناقل اقرب اليه
ويؤيد ذلك نقل المحقق عن بعض القدماء الترجيح بالفياس لافادته القرب الى الواقع فهو مع كونه مما علم عدم
اعتباره اذا كان مرجحا فالمشكوك الاعتبار اولى بذلك ولعل ان مرادنا بالقرب الى الواقع وموافقة الخبر
للامارة من شهرة او غيرها انما هو قرب مضمونه الى الواقع وكونه مشهورا وليس المراد اشتهار صدور اللفظ

او كونه مدلولا عليه بامارة اخرى غير معتبرة فان مرجحات الصدور اعتبار ما قام عليه الاجماع فالمراد هو
قرب المضمون الى الواقع وان لزم بعد ذلك الظن بالصدور لا مجرد الصدور الذي هو اعم من مطابقة
الواقع من حيث احتمال التقية او الخوف خلافا وعلى هذا فرادنا من السند في العنوان ما قابل الدلالة
فيحصل مما ذكرنا ان الترجيح قد يكون باعتبار السند والصدور وقد يكون باعتبار وجه السند لكون صدوره
لبيان الواقع او التقية او الخوف وغير ذلك وقد يكون باعتبار موافقة مضمونه للامارة بحيث تفيده القرب الى
الواقع وقد يكون باعتبار الدلالة فهذه اقسام اربعة لا ريب في عدم ترجيح الدلالة والا فتحقق نفس الصدور والسند
بالشهرة وامثالها من الامارات المشكوكة وقد عرفت الكلام في وجه السند وانما الكلام هنا من حيث الترجيح
بسبب قرب مضمونه الى الواقع الثالث الاخبار العلاجية والدالة فيها من وجوه احدها حكمه عليه السلام بالترجيح
بالاصدقية وذلك لان الاصدقية ليست صفة لها حجة موضوعية تعبدا كالاعدلية فانه يحتمل فيها ان تكون حجة
جعل اصحابها حجة لافتقاد ولو خالف خبره الواقع وهذا بخلاف صفة الصدق فانها لا تحتمل فيها الا النظر الى
الواقع ثانيها حكمه عليه السلام بالترجيح بالاوثقية بالقرب المذكور ثالثها التعليل بقوله ان المجمع عليه لا ريب فيه فانه
ليس فيه مركز كلية مسلمة وهي ان كل ما لا ريب فيه ولا شبهة ولا اضطراب يلزم الاخذ به وترك غيره رابعها
تعليل الاخذ بما خالف العامة وترك ما وافقهم بقوله عليه السلام فان الرشد في خلافهم على احد الوجهين في تفسيره
ذلك انه قد يفسر بانه لما كان المقام مقام التقية لم يبق لمصدره الحكم الواقعي بل ما يوافق مذهب العامة
حيث تعارض الخبران اذا كان احدهما موافقا للعامة والآخر غير موافق كان الوظيفة هو اخذ ما خالف العامة
لان ما وافقهم انما صدر خوفا منهم فليس هو المقصود بالبيان وانما المقصود به غيره وقد يفسر بانه لا واقعية للاحكام
العامة لكونهم في ضلال وعمى فكون الرشد في خلافهم على هذا معناه ان ما خالفهم هو الواقع او الاقرب اليه
فيكون مخالفتهم علامة على القرب الى الواقع وعلى هذا التفسير يدل التعليل المذكور على ان المناط هو القرب
الى الواقع فيكون جميع ما هو اقرب الى الواقع يلزم الاخذ به ويكون من تلك الجملة ما اقترن بشيء من الامارات
المشكوكة الاعتبار لافادة الاقتران بها الظن بكون المقترن بها مطابقا للواقع ويؤيده الاخبار الدالة
على الامر بالسؤال عن فقهاء البلد والاخذ بما خالفهم عند الجهل بالحكم الملقى عن الائمة فيكون مؤدى التعليل

المذكور مطابقا لمؤدى تلك الاخبار ولكن الانصاف بذلك المؤدى مشكل لان الاقرار بذلك ان الخبر الغير المعارض متى اذا
كان موافقا للعامة وجهل موافقة مؤداه لمذهب الخاصة يلزم طرحه من حيث بعده عن الواقع ولم يقل به احد الرابع
دليل الانسداد وتقريره انه لا ريب في وجود جملة من الاخبار المطابقة للواقع في الاخبار المتعارضة فنحن نعلم بها اجمالا
لا تفصيلا فان تركنا الجميع لزم المخالفة القطعية لما علم اجمالا والاخذ بالجميع غير ممكن لمكان التعارض والاخذ بالمرجح
وترك المظنون مع كونه ترجيح المرجوح على الراجح مخالفة للعلم الاجمالي بانها في جملة المظنونات والحكم بالتخيير بين الموهومات
والمظنونات في الاخذ تسوية بين الراجح والمرجوح وهو قبيح فيلزم الاخذ بما ظن مطابقته للواقع وهذا الوجه ذكره
جماعة من المتأخرين كالمحقق الخوانساري وغيره ولكن يتجه عليه المنع من العلم اجمالا بوجود المطابق الواقع في الاخبار
المتعارضة التي لا مرجح لها من غير المظنون المشكوك الاعتبار وتوضيح ذلك ان جملة من الاخبار المتعارضة بحسب الظاهر
يتحقق الجمع بينها من باب الدلالة على القانون المقرر في تعارض العمومين من تقديم التقييد على المجاز او تقديمه على
الاضمار الى غير ذلك مما ذكروا من تقديم الظاهر على غيره فيرتفع التعارض بذلك الاعتبار وجملة منها يتحقق الجمع
بينها بالتخصيص وذلك في تعارض العام والخاص حقيقة كما لو كان مطلقا او حكما كما لو كان العموم والخصوص
من وجه فانه ليس مورد التعارض حقيقة الا ما يجري فيه التخيير وهو ما لو كان الدليلان متباينين واما ما لو كان احد
الدليلين اعم من الآخر مطلقا او الآخر اخص كذلك فيتحقق الجمع بينهما بنفس عناية العرف عليه وفي حكمه من وجه الا انه
لا يجري فيه التخيير فلا بد من جعل احدهما مخصصا للآخر وبعبارة اخرى مورد الترجيح انما هو ما يحتاج فيه الجمع الى
شاهدين من طرفي المتعارضين كما في المتباينين واما الاحتياج الى شاهد اصلا كما في العموم والخصوص مطلقا
او يتحقق الجمع فيه بشاهد واحد في احد الطرفين وهو العموم من وجه فلا ترجيح هناك فيحتمل ان شاهد واحد
مثلا لو قال المولى اكرم العلماء وقال الآخر الفاسق يتحقق الجمع بينهما بمجرد قيام القرينة على ان المراد بالفاسق
هو الفاسق الجاهل فيكون قوله اكرم العلماء مخصصا له او ان المراد بالعالم هو العادل فيكون النهي عن اكرام
الفاسق مخصصا له وكذلك يتحقق الجمع بمساعدة العرف في المطلق والمقيد وغير ذلك من وجوه تقديم الاظهر
على الظاهر فان تقديم العام على الخاص في كلماتهم انما هو من باب المثال فيقدم عندهم كل ما هو اظهر على
الظاهر ربما كان العام اظهر من الخاص فيكون ظاهرا بالنسبة اليه ومن هنا قالوا ان عاما يقدم على الخاص

ومثله

ومثله تقديم النص على الظاهر وجملة منها يتحقق الترجيح بينها بالمرجحات المنصوصة وجملة منها يتحقق الترجيح بينها
بموافقة القواعد العامة او موافقة الاصل او غيرهما من الظنون المعلومة الاعتبار المعاضدة لها وعلى هذا
فلا يبقى علم اجمالي بوجود الخبر المطابق للواقع في الاخبار المتعارضة التي لا مرجح لها الا الظنون المشكوكة
الاعتبار حتى يعتبر المطابق منها من غير المطابق بالترجيح بالظن المشكوك الاعتبار بحكم دليل الانسداد التنبيه
في ان الظن هل هو حجة في الموضوعات ام لا فنقول ان الموضوعات على قسمين مستنبطة والمراد بها ما لا مدخل
في استنباط الاحكام وهو مباحث الالفاظ من حيث العلم بالوضع والمراد بها وصرفه والمراد بها الجزئيات
الشخصية الخارجية التي هي مصاديق الموضوعات الكلية التي تعلق بها الاحكام الكلية اما القسم الاول
فالكلام فيه تارة يقع على مذهب القائلين باعتبار الظنون الخاصة واخرى على مذهب القائلين باعتبار
مطلق الظن اما على مذهب الاولين فالمعروف بينهم اعتبار الظن في الموضوعات المستنبطة بقسميها اللذين هما
الوضع وفهم المراد ولكن التحقيق عند اعتبار الظن في فهم المراد واما الاوضاع فلا عبرة بالظن فيها الا اذا
كان ناشئا من اصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك وقد تقدم تفصيل القول في ذلك في اوائل
الباب فراجع واما على مذهب الآخرين فلا اشكال في ان دليل الانسداد بالنسبة الى الاحكام يوجب الاعتماد
على الظن في الموضوعات المستنبطة لاستلزام الظن بها الظن في الاحكام الكلية وذلك لانا اذا ثبت بالمتابعة
معنى الصعيد هو مطلق وجه الارض فقد حصل لنا الظن بان حكم الله تعالى هو جواز التيمم على مطلق وجه الارض
ودعوى الفرق بين الظن الاستلزامي وغيره بان دليل الانسداد في الاحكام انما يثبت الثاني دون الاول
خالية عن الوجه واما القسم الثاني وهي الموضوعات الصرفة التي هي جزئيات موضوعات الاحكام الموجودة
في الخارج مثل كون العين الخاصة كلبا او كون الموجود الخارجي الخاص دما مثلا بعد العلم بنجاسة الكلب
التي هي من الاحكام الكلية والعلم بنجاسة الدم التي هي منها فالمعروف المشهور من مذهب اصحابنا عدم اعتبار
الظن فيه بل ادعى عليه الاجماع وهذه هي مسئلة تعارض الاصل والظاهر التي ذهب فيها الاكثر الى تقديم
الاصل فيها على الظاهر الذي ليس الاخبار عن الظنون ويظهر من بعضهم اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة
بل دعوى الاجماع عليه كما وقع للفاضل القمي فانه قال في طي الدليل الثالث من الادلة التي اقامها على

حجية ظن المجتهد في مبحث الأخبار والحاصل أن المقصود بالذات من الخطاب وإن كان حصول نفس الحكم النفس الأمري
لكن يظهر من جعل الشارع مناط تنجيز التكليف بالألفاظ الموجودة عادة أنه بانما الانقياد التعبدي في الأعمال التي هي
الظن ويكفي بها أراده في نفس الأمر لا لزعم فاقد المصلحة أيضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي أقول بجعله
على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين إن الظن في موضوعات الأحكام من مباحث الألفاظ وغيرها حجة إجماعا انتهى هكذا
قال الأستاذ سلمه الله وشدد النكير على ذلك تأمل بل الظاهر أن مراده موضوعات الأحكام موضوعات الأحكام الكلية وإنها
تارة تثبت بالألفاظ الصريحة للظن وأخرى بغيرها كالإجماع المنقول والإجماع الظني والشهرة مثلا كما لو فرض أن الصلاة
المجملة بحسب المفهوم اللفظي قد قام الإجماع الظني على أنها عبارة عن كذا مثلا ويشهد بما ذكرنا من عدم دعواه الإجماع
على الظن في الموضوعات الصرفة ما ذكره في باب الاجتهاد والتقليد بعد ذكر كلام الشهيد الثاني ره في تعارض الأصل
والظاهر وتعقيبه بشيء من الكلام من قوله ره مع أنه لا دليل على جواز العمل بالظن في وجود الموضوعات في إثبات الحكم
والذي قرع سمعك في ذلك إنما هو في مهية الموضوع ومفهومه من حيث يرجع فيه إلى اللغة والعرف ويتمسك
بالأصول الظنية مثل أصل الحقيقة وأصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والإقباض والتصرف والعيب ونحو ذلك
وكذلك الكلام في مثل مقدار القيمة والأرش ونحو ذلك مع إشكال في بعضها أنه هل هو من باب الاضطرار
كونه من جملة ظنون المجتهد أو أنه من باب الخبر والرواية والشهادة ومن هذا الباب تزكية العدل أيضا وأما الكلام
في نفس الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من إجماع
أو خبر قطعي فإن كان من حجة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو إنما ينفعه ولا ينفعك
فإن ذلك ليس بخصوصيته كونه في الموضوع بل هو عام انتهى ما يهمنا ذكره وكيف كان فالحق عدم حجية الظن في الموضوعات
الصرفة وكيف لا في ذلك عدم الدليل على الحجية والذي يمكن أن يكون مستندا للقائل بحجيته فيها أمران الأول
دليل الانسداد المعروف الجاري في الأحكام وذلك أنه لما انسد باب العلم فيها كان اللازم هو الاكتفاء بالظن
في الأحكام ومتعلقاتها من الموضوعات كحكم مقدمات الدليل المذكور وقد ذكر الفاضل التفريشي أن جعل العمل بالظن
في نفس الحكم لا يبقى داع إلى العمل بالقطع في متعلقاته لأن ما يعتبر ظني لا يكون قطعي بكلا وجه بأن العمل على العلم
والإطاعة العلمية واجب ما أمكن لا يجوز النزول عنه إلى غيره إلا عند تعذره وقد تعذر بالنسبة إلى نفس الحكم فلا يوجب

ذلك

ذلك التعدي إلى غيره والحاصل أن الضرورة تقدر بقدرها فإذا تنزل عن الإطاعة العلمية إلى الظنية في الحكم لا يوجب
النزول عنها إليها في موضوعه كما أن الاكتفاء في القبلة بالظن الموجب لظنية الصلاة لا يوجب الاكتفاء به في الوقت
أيضا فمن أمثال ذلك بدوران الأمر بين العمل بظنين والعمل بظن وقطع والأوجه تقديم ما ذكرنا من الفاعلية أما هو
تعين الثاني فحيث انسد باب العلم بالنسبة إلى الحكم يتعين العمل بالظن فيه فيبقى غيره باقيا تحت حكم لزوم الإطاعة
اليقينية وليس ما نحن فيه من قبيل الظن في الموضوعات المستنبطة حتى يلزم من الظن به الظن بالحكم حتى يثبت حجية
ذلك الظن من باب الاستلزام الثاني دليل الانسداد في نفس الموضوعات بأن يقال إنها كالأحكام مما انسد فيه باب
العلم ولا يمكن الاحتياط والعمل بالبراءة فلا بد من الاكتفاء بالظن في مقام الإطاعة وفيه أن مقدمات الدليل المعروف
بقاء التكليف وهو في الموضوعات غير مسلم حيث شك في نجاسة شيء مثلا كان له البناء على الطهارة وحيث شك
في حرمة شيء كان له أن يبني على الحل وهكذا فبقاء التكليف في الموضوعات ممنوع هذا وليس أنى من عدم حجية
الظن في الموضوعات موارد منها ما إذا استلزم الظن بالموضوع الظن بالحكم الكلي كالظنون الرجالية
فإذا ظن كون زرارة في سند رواية هو ابن أعين فقد ظن بأن ما تضمنته الرواية هو الحكم الكلي الإلهي وكالظن
بمضمون ما ورد من أنهم ع أذنوا في زمن الغيبة لشيعتهم في التصرف في حقهم أو في انتقالهم على اختلاف الرواية
فإنه وإن رده بعضهم بأن الرواية لا تفيد إلا الظن وصدور الإذن من المالك من قبيل الموضوعات التي ليس الظن
حجة فيها إلا أن الظن بصدور الإذن عنهم ع يستلزم الظن بالحكم الكلي الذي هو كون التصرف في حقهم الإمام ع أو
الانتقال بما أحاله الشرع في حال الغيبة في حق الشيعة وذلك حكم كلي وكالظن في تشخيص موضوع الحاجز في الخارج
وإن كان قد علمنا بأن مفهومه عبارة عن المكان لم يعلم الماء حيث أراده وأنه دار أمر الفقير الشريف بتسلط الماء
الماء عليه ومنها ما لو كان المورد بحيث يجري فيه دليل الانسداد كما في العدالة وكما في الأنساب كون فلان
ابن زيد أو كونه من الهاشم لانسداد باب العلم فيها وكما في الأموال كون هذا المال لزيد إلا أن العلماء رضوان
الله عليهم يحكمون فيها بمقتضى اليد ولولاه لكان المورد من موارد انسداد باب العلم وربما قيل بإجراء دليل الانسداد
في الحكم بكون شيء من الأعيان المظنون كونها موقوفة ولو بمجرد وجود آثار الكتابة في مثل الكتب والعلائم في
مثل المساجد والمدارس والألواح المنصوبة في كثير من الأبنية أو بإجراء كتابات العدالة المفيد الظن نظرا إلى كثرة

الاعيان الموجودة والعلم اجمالا لكون كثير منها متصفة بالوصف المذكور فلو بنى على اجمال اصالة عدم الوقعية لزم مخالفة
العلم الاجمالي هذا وقد بقي في المقام الغرض الظن في اصول الدين كما نقل في وضعه ان القوم فنانى بر في باب الاجتهاد
والتقليد ان له استخارا لجين من الكريم المنان ان يوفقنا لذلك كما وفقنا لرسم المباحث المتقدمة فانه المتفضل على
من يشاء من عباده وليكن هذا اخر الكلام في المسئلة وقد اتفق الفراغ منها الجامع لكتاب محمد حسين عفى عنه المباحث في

كتبه
جعفر سلطان القرائي
تبريز ١٣٥٤ قمري

شورای ملی
کتابخانه